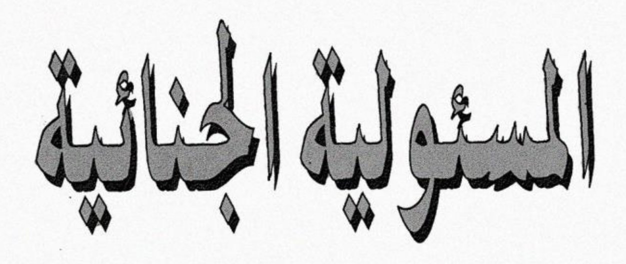
د . محمد كمال الدين إمام



المسئولية الجنائية

أساسها و تطورها

دراسة مقارنة
في القانون الوضعي
والشريعة الإسلامية

المسئولية الجنائية



الطبعة الثانية

1411هـ - 1991م

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت - الحمراء - شارع اميل اده - بناية سلام
هاتف ٨٠٢٤٢٨ - ٨٠٢٤٠٧ - ٨٠٢٢٩٦
بيروت - المصيطبة - بناية طاهر هاتف ٣٠١٠٣٠ - ٣١٦٣١٠
ص ب ١١٣/٦٣١١ تلكس LE ٢٠٦٦٥ - ٢٠٦٨٠ - لبنان

د . محمد كمال الدين إمام

دكتوراه في الحقوق ـ جامعة الاسكندرية



أساسها و تطورها

دراسة مقارنة
في القانون الوضعي
والشريعة الإسلامية

المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع

إهداء

إلى أستاذي الأستاذ الدكتور :

عوض محمد عوض

الإنسان والفقيه والمفكر

اعترافاً بفضله

وتقديراً لأستاذيته

وانتماءً إلى مدرسته

محمد كمال الدين إمام

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الثانية

الإنسان المسئول حقيقة واقعة في مواجهة الحياة والمجتمع ، وعلى أساس هذه الحقيقة ترتفع الأبنية التشريعية ، والأنساق الأخلاقية ، ومهما اختلفت المدارس الفلسفية ، وتباينت زوايا الرؤية بين المتخاصمين حول قضية الجبر والاختيار ، وحول مشكلة الحتمية والحرية ، فإن مسئولية الإنسان في جانبيها الاجتماعي والتشريعي تظل حقيقة راسخة في الضمير الفردي وفي البناء الخلقي ، ونحن نأخذ من استقرارها برهاناً على عدِّها جزءاً من ماهية الفرد والإنسان والمجتمع . وعندما اخترنا أساس المسئولية الجنائية موضوعاً لهذه الدراسة ، كنا نعلم سلفاً أننا نحاول اقتحام الأرض الوعرة ، وأننا آثرنا البحث في دروب قلَّ سالكها في الفقه العربي ، وربما كان الولع بكشف المحجوب ، والدخول إلى المعضلات الرئيسة في مجال التخصص وراء هذا الاختيار الذي لقينا عبثاً كبيراً في تتبع مصادره ، واختبار مسائله ، بل وعانينا صعوبات أكثر في استخدام منهج غير مسبوق في تناول المادة القانونية ، يعتمد على التحليل الفلسفي لكل فكرة ، والتأمل الشامل لكافة القضايا اللصيقة بها ، حتى لا يدرس القانون في عزلة عن بيئته الفكرية ، أو إقليمه الجغرافي أو عمقه التاريخي ، وإذا كان الفقه القانوني العربي قد عد فلسفة القانون لوناً من الترف الفكري فلم تتسع لها مفردات مناهجه ، فإننا عدَدْناها ضرورة علمية لكل دراسة تجعل محاور القانون الأساسية هدفاً لها ، وتبغيا الوصول إلى جوهر التشريع قبل أن تقع في إسار النص الجامد . وعندما اتسعت آفاقنا العلمية ـ بعد كتابة هذا البحث ـ وجدنا الجانب الفلسفي في المجال القانوني يشغل عقولاً كبيرة من الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية على السواء ، وأن منهجنا المستخدم في الدراسة لم يحاول أكثر من إعادة الأمور إلى نصابها .

إن الفلسفة التشريعية كانت كامنة في دراسات فقهاء المذاهب الإسلامية من عصر ازدهار العقل المسلم ، وكانت المؤلفات الأصولية الرائدة عند الآمدي والغزالي وأبي الحسين البصري وغيرهم تدخل إلى عالم الفكر الأصولي من باب علم الكلام ، بل إن بعض الدراسات الفقهية - في موسوعاتنا الضخمة - كانت تأخذ الوجهة نفسها ويكفي أن نشير إلى كتاب «المحلى» لابن حزم ، ومقدمة «ابن المرتضى» لكتابه «البحر الزخار» .

هذا عن الحضارة الإسلامية ، أما على الجانب الآخر من العالم ، حيث انتقلت الحضارة ، وازدهر العقل الغربي فكراً وعلوماً وتقنية ، فإن القرون الثلاثة الأخيرة شهدت دراسات في فلسفة القانون أثرت المكتبة العالمية بدءاً من هيجل مروراً باهرنج وساڤيني ، ودابان وجورجيفتش وديل ڤيكو حتى نصل إلى رسكوباوند ، بل إن فروع القانون ذاتها قد أصبح لكل منها فلسفة متميزة الملامح مستقلة السمات ، هذا بالاضافة إلى تقدم الدراسات الاجتماعية والذي أفرز علوماً لصيقة بالنص القانوني في مجالات مستحدثة لا يمكن التحليق فيها بغير دراسة متعمقة للفلسفة التي تقوم عليها . وإذا كنا بعد سبع سنوات من نشر هذه الدراسة نقدمُ لطبعة ثانية نرى في عملنا المتواضع إمكانية الاستمرار في تأصيل قضايا المنهج في الفقه الجنائي ، والاهتمام بالمحاور الأساسية للقانون في المجالين الإسلامي والوضعي .

وإذا كنا في دراستنا الشاملة عن أساس المسئولية الجنائية قد لمسنا بعض الموضوعات لمساً خفيفاً أو أشرنا إلى أهمية المشكلة دون أن نتعمق في التفاصيل فإن دراسات تالية لزملاء أفاضل بدأت من حيث انتهينا وقدمت أبحاثاً مفصلة وموسعة لما تناولناه في بعض أجزاء الدراسة باختصار وإيجاز ، وفي كل الأحوال فإن الفكر بناء شامخ تساهم في رفعة كل الأجيال العاملة ، الذين سبقوا ، والذين هم في الميدان ، والأجيال القادمة من وراء الغيب .

وإذا كانت أغلب النتائج التي وصلنا إليها لا تزال هي نفس آرائنا الحالية فذلك لأننا واجهنا الآراء المختلفة بالأناة التي تليق بها فلم نتعجل في اثبات فكرة . أو نقد اتجاه ، أو مخالفة مذهب ، وكنا قدر الإمكان نتعامل مع المصادر الأصلية لا الوسيطة ، وجاءت قراءاتنا التالية - وهي كثيرة - لتملأ جعبتنا العلمية بدعائم جديدة تجعل ما انتهينا إليه من المنهج والموضوع لا يزال - من وجهة نظرنا - قادراً على حل بعض مشكلاتنا التشريعية في مجاليّ النظرية والتطبيق .

بقيت كلمة أخيرة في هذه المقدمة وهي توجيه الشكر لكل من الاخ الباحث الواعد الأستاذ عبد الله الخولي المدرس المساعد بكلية الدراسات العربية بجامعة القاهرة على معاناته جهد التصحيح والزميلة الدكتورة منى أبو زيد مُدَرِسة الفلسفة الإسلامية بكلية الآداب جامعة طنطا والتي كان لحوارها الجاد وقراءتها المتأنية للقسم الفلسفي أثره في مراجعة الطبعة الأولى .

وإلى الأستاذ الدكتور رياض الصمد الأستاذ بكلية الحقوق اللبنانية وصاحب المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والذي هيأت صداقته النبيلة وحرصه على تنشيط الفكر العربي المعاصر طبعة جديدة لدراستنا حول المسئولية الجنائية .

محمد كمال الدين إمام

القاهرة 90/5/28

تصْدِيرُ

للأستاذ الدكتور - عوض محمد عوض
أستاذ القانون الجنائي جامعة الاسكندرية

أصل المسئولية مسلم بالاجماع ، وإنما الخلاف في أساسها . وليس القانون كله إلا تجسيداً للمسئولية وتنظيماً لاحكامها . بل إن المسئولية من لوازم الحياة الإنسانية نفسها ، فحيثما كان الإنسان كانت مسئوليته لأنه دائماً طرف في علاقته ، سواء مع نفسه أو مع غيره أو مع ربه . وهذا يعني أنه مسئول في كل حال .

والبحث في المسئولية عامة وفي أساسها خاصة من أدق البحوث القانونية وأشقها لأن المسئولية ليست مشكلة قانونية بقدر ما هي مشكلة إنسانية . وهي مشكلة عامة في الزمان وفي المكان وعلى صعيد الفكر الإنساني بكل صوره وألوانه . فالبحث فيها ليس وليد عصر ولا شعب ولا دين ولا فكر بعينه ، وانما البحث فيها كان - ولا يزال - شغل الإنسان منذ كان الإنسان وأيا ما كان فرع تخصصه ، بل أيا ما كان قدر ثقافته . ومن هنا تكمن الصعوبة في تناول الموضوع .

وأعوص ما في المسئولية أساسها ، والبحث فيه لا يمكن تجنبه لأن تحديد الأساس هو المقدمة الضرورية لتحديد أركان المسئولية وشروطها وموانعها وآثارها . ووجه الصعوبة في تحديد الأساس هو ارتباطه الوثيق بقضية الحرية ، أي بقضية الجبر والاختيار ، وهي قضية شائكة لم تشغل رجال القانون وحدهم ، بل شغلت كثيراً من الناس قبلهم . وربما كانت وطأتها على رجال القانون أخف كثيراً من وطأتها على غيرهم ؛ فقد أضنت المشكلة الفلاسفة وأقضت مضاجعهم . أما على الصعيد الديني فقد عنف الجدل وبلغت المعاناة أوجها . وقد حارت العقول أمام المشكلة وضلت بسببها أفهام ، وذلك لاتصالها بمقام الألوهية وارتباطها الوثيق بصفتين من صفات الله عز

وجل ، وهما العدل المطلق من جهة والقدرة المطلقة من جهة أخرى . ومصدر الحيرة أن القول بالجبرية فيه مظنة الانتقاص من عدل الله ، إذ لا يستقيم مع عدله أن يكلف وأن يعاقب إنساناً خلقه مفطوراً على الشر عصياً بالجبلة على الهدى والصلاح ، كما أن القول بحرية الإرادة فيه مظنة الانتقاص من قدرة الله ، إذ لا يستقيم مع طلاقة قدرته أن يقع في ملكه شيء على غير مشيئته . وفضلاً عن هؤلاء وأولئك فقد شغلت المشكلة رجال الأخلاق وعلماء النفس والاجتماع وكل باحث في العلوم الإنسانية بوجه عام . بل لقد اتسع نطاق المشكلة فتجاوز موضوعها سلوك الإنسان إلى ظواهر الكون نفسه فانقسم علماء الطبيعة إلى قائل بالحتم وقائل بعدمه .

ومن هذا يتضح أن معالجة أساس المسئولية الجنائية مهمة تتسم بالدقة والمشقة ؛ فلا يجزيء فيمن يتصدى لها أن يكون متخصصاً في فقه القانون وتاريخه ، بل يجب كذلك أن يكون موسوعياً . فعمق الثقافة وحده لا يكفي للوفاء بالغاية ، بل لا بد فضلاً عن العمق من طول وعرض أي من مساحة . ومن أسف أن التخصص الشديد طابع العصر ، وهو إن كان قد أفاد فقد أضر . وإذا كنا نجد اليوم وفرة في البحوث القانونية البحتة فإنا نلمس ندرة في البحوث القانونية التي تنتمي موضوعاتها إلى مجالات أخرى من المعرفة ، ومنها ما يعد من محاور القانون ذاته ، كموضوع المسئولية .

ومؤلف الكتاب الذي يسعدني اليوم تقديمه هو من الطراز الموسوعي الذي لا نقع عليه كثيراً . وإذا كان لي من فضل أدعيه فهو فضل اكتشاف طاقاته والإيعاز له بموضوع كتابه ؛ فقد توسمت فيه القدرة على معالجة الموضوع بالمنهج الذي أرجوه . وكانت لديه كل أدوات المعالجة ؛ فتكوينه القانوني جيد ، ونهمه للقراءة شديد ، وثقافته العامة واسعة ، وتحريه للحقيقة صبور ودءوب ، وهو إلى ذلك شاعر وأديب . وأهم من ذلك كله أن عنايته بالفكر الديني وحماسه الواعي للإسلام أكبر .

وقد اقتضاه منهج البحث أن يمهد للموضوع بعرض لفكرة المسئولية عند الأقدمين ، فتعقبها لدى الفراعنة وأهل بابل وآشور ، ثم لدى اليونان والرومان ، ثم أوضح فكرة المسئولية كما تبدو من نصوص العهدين القديم والجديد . وبعد ذلك قسم الكتاب قسمين تناول في أحدهما أساس المسئولية في القانون الوضعي وفي الآخر أساسها في الشريعة الإسلامية .

ويسود الفكر القانوني المعاصر مذهبان رئيسيان ، أحدهما يبني المسئولية الجنائية

على أساس من حرية الاختيار ، وهذا هو المذهب التقليدي ، والآخر يبنيها على الخطورة الإجرامية للجاني ، وهذا هو المذهب الوضعي .

ويرى أنصار المذهب التقليدي أن كل إنسان بالغ عاقل يسعه التمييز بين الخير والشر والمباح والمحظور ، كما يسعه التحكم في سلوكه فلا يأتي منه إلا ما يريد . فإذا أتى الشخص فعلاً ينهي القانون عنه أو امتنع عن اتيان فعل يأمر القانون به كان فعله مستهجناً من الناحية الأدبية أو الخلقية ، لأنه تنكب الطريق السوي وسلك الطريق المعوج وكان في وسعه أن يكون خيراً مما كان ، ولهذا فإنه ينبغي أن يسأل عما وقع منه وأن يحمل تبعته . والاعتداد بهذا الأساس يحدد هيكل المسئولية ، سواء في ذلك موجبها ومناطها وموانعها . أما الموجب فهو الجريمة ، وأما المناط فهو الإدراك والاختيار ، وأما الموانع فهي العوارض التي تخل بهاتين القدرتين .

أما أنصار المذهب الوضعي فينكرون حرية الاختيار ويرون أن هذه الحرية دعوى لا يشهد على صحتها دليل علمي معتبر . والحقيقة في مذهبهم أن السلوك الإجرامي - شأنه شأن كافة الظواهر الطبيعية والاجتماعية - لا يقع مصادفة ولا اعتباطاً ، وإنما هو يخضع لقانون السببية ويمكن التنبوء به بشروط معينة . فالسلوك الإنساني في جملته - سواء - كان إجرامياً أو لم يكن - محكوم بمقدمات إذا توفرت لم يكن من وقوعه بد ، فهو ثمرة حتمية للتفاعل بين شخصية ذات تكوين معين وظروف بيئية خاصة . ولما كان الناس يتفاوتون فيما بينهم من حيث تكوينهم العضوي والنفسي ، كما يتفاوتون من حيث ظروفهم الطبيعية والاجتماعية ، فمن المنطقي أن يكون سلوكهم في المواقف المتماثلة مختلفاً . ويؤكد دعاة هذا المذهب أنه لو اتيح لنا أن نحيط إحاطة كاملة بالتكوين العضوي والنفسي لكل شخص وبكافة ظروفه الخارجية ، العامة والخاصة ، الطبيعية والاجتماعية ، لكان في وسعنا القطع بنتيجة التفاعل بين هذه العوامل والتنبؤ بنوع السلوك الذي يتحتم على الشخص إتيانه . لكن جهلنا بهذه الأمور هو الذي يصور لنا أن الإنسان يتصرف في المواقف المختلفة بوحي من إرادته الحرة . وعلى هذا النحو يخلص الوضعيون إلى أن الإنسان ليس له خيار فيما يأتي وفيما يدع ، وإنما هو مسوق دائماً إلى أن يسلك في كل موقف مسلكاً يستحيل عليه بحكم تكوينه وظروفه أن يسلك غيره . على أن ذلك لا يعني تسليم الوضعيين بأن الجريمة عمل مبرر وأن مرتكبها لا يسأل عنها . فالمذهب الوضعي - كالتقليدي - لا يغضي عن الجريمة ولا يعفي الجاني من مسئوليتها . وإذا كان الوضعيون قد نفوا حرية الاختيار كأساس للمسئولية فلقد حرصوا على البحث

عن أساس آخر لها يتفق مع حقائق العلم من جهة ويتسع من جهة أخرى لمواجهة الجريمة ومكافحتها في كل صورها وأياً كان مرتكبها ، لأن من حق المجتمع وواجبه أن يتصدى لكل ظاهرة تهدد كيانه وتعوق تقدمه . وتوفيقاً بين الاعتبارات المختلفة دعا فقهاء المذهب الوضعي إلى إحلال المسئولية الاجتماعية محل المسئولية الأدبية أو الخلقية . والمسئولية الاجتماعية لا تقوم على حرية الاختيار بل على الخطورة الإجرامية . فالجاني إنما يسأل لا لأنه أتى الفعل المحظور باختياره ، بل لأنه كشف بفعله عما يكمن في داخله من خطورة إجرامية تنذر بوقوع أفعال مماثلة منه في المستقبل . وهذه الخطورة تفرض على المجتمع أن يواجهها ليدرأ عن نفسه عواقبها بأن يتخذ قبل الجاني من التدابير ما يستأصلها دون أن يكون في ذلك معنى اللوم أو التأنيب . وقد أفضى إقامة المسئولية على هذا الأساس إلى توسيع نطاقها ، سواء بالنظر إلى الأفعال التي تثيرها أو الأشخاص الذين يحملون تبعتها أو التدابير التي تتخذ حيالهم .

وقد كشف المؤلف عن حقيقة تخفى على الباحثين كثيراً ، وهي أن المدارس الفقهية ليست إلا صدى للمذاهب الفلسفية السائدة ، ولهذا فقد حرص على رد المدارس الجنائية إلى أصولها الفلسفية . وكانت النتيجة لافتة للنظر ، فقد تبين أن افتتان الفكر الجنائي بالمذهب الوضعي بدأ في أواخر القرن التاسع عشر بعد أن كان بريق هذا المذهب قد خبا وتكشفت عيوبه وتجاوزته الفلسفة العامة نفسها ، وعلل تأخر ظهوره بالطبيعة المحافظة لرجال القانون .

وعلى الرغم من أن للمؤلف موقفاً واضحاً منذ البداية من المذهب الوضعي هو موقف الرفض ، إلا أنه كان أميناً في عرضه إلى أقصى مدى ، فقد تتبع أصوله واستعرض أسانيده دون أن يبترها أو يجملها ثم عمد بعد ذلك إلى نقده وتقديمه ، وقد وفق في ذلك كل التوفيق .

وقد بدأ المؤلف بدعامتي المذهب الوضعي أو الحتمي وهما فكرة السببية وإمكان التنبؤ فكشف عن تهافتهما في مجال العلوم الطبيعية نفسها ، وهو المجال الذي كانت الوضعية تعدّه حكراً لها . أما في مجال العلوم الاجتماعية فإن دعائم المذهب تبدو أكثر تهافتاً ، وذلك لتفرد الكيان الإنساني بطبيعة خاصة يتعذر معها تجريده من كل دور فيما يصدر عنه من قرارات وتصرفات . فليس بمقبول عقلاً تصوير الإنسان على أنه مجرد آلة تستجيب تلقائياً لكل العوامل الكامنة فيه والمحيطة به وأن ينحصر دور إرادته في ترجمة هذه العوامل إلى

سلوكه دون أن يكون لها أدنى قدرة على السيطرة عليه أو التحكم فيه .

ولا يقتصر عيب المذهب الوضعي على ما يشوب دعائمه من خلل ، وإنما يتمثل عيبه الأكبر فيما يفضي إليه من نتائج في مجال العلم الجنائي . فالوضعيون يجعلون الفعل المرتكب مناسبة لايقاع التدبير وليس سبباً . ذلك بأن التدبير عندهم لا يعد رد فعل لسلوك إجرامي ، ولكنه إجراء تواجه به خطورة كامنة لدى الشخص يفضحها لفعله . كذلك فإن الوضعيين ـ في غمرة حرصهم على اكتشاف الخطورة الإجرامية ـ لا يتشبثون دائماً بأن يكون الفعل المرتكب جريمة ، بل يقتنعون بأن يكون الفعل خطراً في ذاته . ولما كان المدار على الخطورة الإجرامية وكانت الغاية من التدابير مواجهة هذه الخطورة واستئصالها فإن التدبير يتحدد نوعاً ومدى بحسب خطورة الفاعل لا بحسب فعله ، فلا تلازم عندهم بين جسامة الفعل وجسامة التدبير . كذلك فإن اغفال الفعل تماماً والاعتداد بخطورة الفاعل عند تحديد التدبير يؤدي إلى إسقاط عديد من النظم القانونية المستقرة كالعمد والخطأ والظروف الموضوعية المخففة والمشددة وموانع المسئولية المتمثلة في صغر السن والجنون والسكر . وبعض هذه النتائج يقبل الجدل ويحتمل الخلاف ، لكن أغلبها مرفوض لأن فيه انتهاكاً لمبدأ الشرعية وعدواناً على الحرية الفردية . ولا يمكن لدعاة الحرية أن يقبلوا العدوان عليها تحت أي دعوى ولو كانت دعوى العلمية .

ويقال عادة إن للمدرسة الوضعية فضل توجيه الأنظار إلى شخص المجرم بعد أن كانت العناية مركزة من قبل على فعله ، وان لها فضل العناية بفكرة الخطورة الإجرامية والتدابير الاحترازية حتى صار كل منهما نظرية فرضت نفسها على الفقه وانتزعت لنفسها مكاناً في التشريعات المعاصرة . وبعض هذا القول حق ، لكن اسباغ الفضل كله على الوضعيين مغالاة ، كذلك فإن الاعتراف ببعض الفضل لهم لا يلزم منه الاعتراف بصحة مذهبهم . فالاهتمام بشخص الفاعل ليس من ابتكارات المدرسة الوضعية ، فقد سبقتها إليه المدرسة التقليدية الحديثة التي نشأت كحركة تصحيح للمدرسة التقليدية الأولى ، وفضل المدرسة الوضعية أنها وسعت من دائرة اهتمامها بشخص الفاعل فحسب . وكذلك الشأن بالنسبة للخطورة الإجرامية والتدابير الاحترازية ، فليس في وسع أحد أن يزعم بأن الوضعيين هم أول من اكتشف الفكرتين ، لأن الواقع التشريعي في ظل المدارس التقليدية يدحض هذا الزعم ، وإنما فضل الوضعيين يتمثل في التأصيل والتنظير . وإذا كانت الاصلاحات التشريعية قد عاصرت المدرسة الوضعية فصار التشريع الجنائي أكثر إنسانية فذلك لا يعني ـ كما يرى المؤلف بحق ـ أن هذه الإصلاحات كانت ثمرة لجهود المدرسة

الوضعية وحدها ، وإنما كانت في المقام الأول ثمرة للثورات السياسية والاجتماعية وتقدم العلوم بوجه عام . على أن ما ينبغي التذكير به والتركيز عليه أن ما تحقق على يد المدرسة الوضعية لا ينهض دليلاً على صحة مذهبها ، فلا تناقض ألبتة بين الاعتداد بحرية الاختيار كأساس للمسئولية الجنائية وبين العناية بشخص الفاعل والأخذ بفكر الخطورة الإجرامية والتدابير الاحترازية .

وهكذا ينتهي المؤلف في القسم الأول من كتابه إلى الانتصار لمذهب حرية الاختيار لكونه أفضل أساس تبنى عليه المسئولية بعامة والجنائية بخاصة .

أما القسم الثاني فلعله أكثر إمتاعاً من القسم الأول ، وربما كان من أسباب ذلك جدته على الفكر القانوني . وقد بذل المؤلف فيه جهداً لا يتاح لكثيرين بذله ؛ فقد تابع المسئولية على كافة المستويات في الشريعة الإسلامية : تابعها لدى الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة ، وتابعها لدى الفقهاء سواء في ذلك أهل الأصول وأهل الفروع وتابعها أخيراً على مستوى النصوص الشرعية . وعلى الرغم من أن الفكر الشرعي بوجه عام يعتنق مبدأ حرية الاختيار إلا أن فيه مع ذلك تياراً قوياً يؤمن بالجبر . وبما مكن لأسباب الخلاف أن النصوص الشرعية تحتمل التأويل وتتسع للرأيين ، وكذلك الأدلة العقلية يمكن أن ينتصر بها هذا الرأي وذاك . وقد خلص المؤلف من خلال دراسته للنصوص إلى إيثار مذهب الحرية وإطراح الجبر ، وحاول أن يرسم من استقرائه للنصوص ملامح النظرية العامة للمسئولية ، ولكنه مس الموضوع مساً رفيقاً ولم يتلبث عنده طويلاً لأن ضرورات البحث لا تقتضيه .

والذي أراه أن البحث في أساس المسئولية ـ على ماله من أهمية ـ لا يغني عن البحث في ذات المسئولية من حيث أركانها وشروطها وموانعها وآثارها . وربما كان المؤلف من القلة القادرة على تناول هذه المسائل من وجهة النظر الشرعية بحكم طول معايشته لموضوع المسئولية وكثرة قراءاته فيه وتنوعها . والأمل معقود على أن يكون مؤلفه هذا خطوة أولى تعقبها خطوات وأن يستوفي ـ بنفس المستوى ـ بقية أبواب المسئولية . وفقه الله وأعانه وهدانا وإياه سواء السبيل .

تقديم

«نظرية المسئولية هي العمود الفقري في النظام القانوني كله ، وهي ليست فكرة قانونية فحسب ، بل هي نظام اجتماعي يرتبط بعلوم شتى من بينها القانون ، فالمسئولية ـ كما قيل بحق ـ «هي واسطة العقد وهمزة الوصل بين القانون والعلوم الاجتماعية الأخرى وتعتبر بهذه الصفة ـ الممر الذي تعبر من خلاله المذاهب الفلسفية والاجتماعية إلى القانون الجنائي بنوع خاص . فالمسئولية الجنائية وان كانت مسألة ينظمها القانون سواء كان مكتوباً أو غير مكتوب ، ويضع شروطاً معينة لقيامها وتحديد حالات امتناعها ، إلا أن هذه الشروط تعد ثمرة الأساس الفلسفي والاجتماعي الذي تقوم عليه المسئولية[1]» .

* وأساس المسئولية يرتبط ارتباطاً مباشراً ولازماً بمشكلة الحرية ، وبدور الإرادة الإنسانية في صنع القرار الصادر عن كل فرد ، والدراسة هنا فلسفية بالدرجة الأولى لأنها تتعلق بالجبر والاختيار وهما من أمهات الأفكار الفلسفية ومن أكثرها إثارة للمتاعب .

* والبحث في أساس المسئولية الجنائية ـ على هذا النحو الفلسفي ـ ليس ترفاً فكرياً بل هو بحث لا بد منه في سبيل دراسة علمية جادة لنظرية المسئولية الجنائية .

إن تحديد أساس المسئولية الجنائية يعتبر أمراً لا غنى عنه عند رسم السياسة الجنائية ، فهو الذي يبيّن الشروط الواجب توافرها لقيام المسئولية ، وهو الذي يحدد كنه رد الفعل الاجتماعي إزاء الجريمة ، وهل يقتصر على العقوبة أو التدبير الاحترازي أو يمكن الجمع بينهما .

وتبرز أهمية تحديد أساس المسئولية بصفة خاصة بالنسبة لطوائف المجرمين الذين يشكل سلوكهم وحالتهم الخاصة خطورة على المجتمع كالشواذ والعائدين والمعتادين[2] .

---

(1) د . مصطفى محمد حسنين ، نظام المسئولية ، ط سنة 1967 ، ص ى من المقدمة .

(2) د . أحمد عبد العزيز الألفي ، المسئولية الجنائية بين حرية الاختيار والحتمية ، المجلة الجنائية ، عدد يوليو 1965 ، ص 279 .

وقد تصور البعض أنه يمكن التجاوز عن البحث في مشكلة أساس المسئولية باعتباره مشكلة فلسفية تعنى الفلاسفة ورجال الأخلاق . ولكنه تصور خاطىء لأسباب كثيرة .

أولاً : أن المشرع وهو يواجه الواقع بنصوص القانون لا يمكنه الوقوف على الحياد في مسألة أساس المسئولية ، فعليه أن يختار ، ووفقاً لاختياره تتحدد حلوله العملية ، فلو نص مثلاً على مسئولية المجنون لخطورته على المجتمع فليس ذلك مجرد مواجهة عملية بل هو اختيار فلسفي يصنف المشرع مع القائلين بحتمية السلوك الإنساني ، وهكذا الحال في كل ما يقدمه المشرع من نصوص وقواعد .

ثانياً : أن مشكلة حرية الإرادة تظهر بصفة خاصة كمشكلة نفسية فلا يمكن تحديد مجالات الإدراك إلا بعد البحث في نفسية الجاني ، وهو أمر لا يمكن لقانون العقوبات الاستغناء عنه[3] .

ثالثاً : أن الدراسة العلمية للقانون الجنائي لا تكون فحسب بالالتصاق بالنص القانوني والسير خلفه وإنما هي شرح وتحليل وتقويم حتى يمكن للباحث أن يضع القاعدة في إطارها الزمني ويربطها بالبناء الفكري العام للعصر الذي ظهرت فيه وكما يقول الفقيه : «يوجين أرليك» من الخطأ أن نظن هذه الأيام ، وفي كل وقت آخر على السواء ، أن مركز الجاذبية الذي تدور حوله كل أسباب التطور القانوني إنما هو التشريع ، أو نظن أنه علم القانون ، أو أنه قضاء المحاكم ، لا . إنما الأساس والمصدر هو المجتمع ذاته[4] .

وليس معنى ذلك هدم الحدود بين العلوم الاجتماعية المختلفة فلكل منها ميدانه ومنهجه ، بل معناه رفض الحدود الوهمية التي تشبه الحدود السياسية ، فهي تثير من المشاكل أكثر مما تقدم الاستقرار والطمأنينة .

٧ إن تطور الفكر الفلسفي والاجتماعي في أي مجتمع ينعكس بوجه عام على قواعده القانونية وعلى قواعده الجنائية بوجه خاص . ودراسة القانون الجنائي ـ بنظرياته المختلفة وأهمها نظرية المسئولية ـ بمعزل عن المجتمع وأفكاره سوف تظل دراسة ناقصة . وهذا الفهم لدور القاعدة الجنائية في المجتمع وعلاقة القانون الجنائي بغيره من العلوم الاجتماعية هو ما دفعنا إلى اختيار أساس المسئولية الجنائية موضوعاً لهذه الدراسة .

ومنذ البداية كان واضحاً لدينا مدى الصعوبات التي تعترض دراسة من هذا النوع .

---

(3) المرجع السابق ص 293 .

(4) د . مصطفى حسنين ، نظام المسئولية ، المرجع السابق ص 7 .

فهي أولاً : دراسة تعنى بالأصول والنظريات قبل عرضها للنصوص والتشريعات ولا نظن أن ذلك يبعدها عن صميم الدراسة الفقهية ، فالفقه كما يعرفه «الراغب الأصفهاني» هو معرفة باطن الشيء والوصول إلى أعماقه .

وهي ثانياً : دراسة تعنى بالنظرة الشمولية على التراث الفكري للإنسان وموقفه من أساس المسئولية . وهي نظرة تلملم أشتات المعارف التي تناولت مسئولية الإنسان خلال رحلته في التاريخ ، وتحاول نظم هذه المعارف في بناء متكامل يبين الأشباه والنظائر ولا يغفل الفروق والاختلافات ، ومحاولة كهذه قد تتعرض للثغرات نظراً لاتساع الأرضية الفكرية التي تتحرك عليها .

* والحق أن أساس المسئولية الجنائية ليس مجرد موضوع من موضوعات القسم العام في القانون الجنائي ، بل هو القانون الجنائي كله وعلى ضوء الأساس الذي نختاره ونتقبله ترتفع الأبنية الجنائية في التجريم والجزاء ، وعلى ضوء من هذا الأساس المختار يمكننا تقويم النظام الجنائي في مبادئه العامة وفي مواده التفصيلية ، فنرى خطأه وصوابه ، ونعرف تناسقه وتناقضه .

تقسيم الدراسة

وقبل أن أعرض لأقسام هذه الدراسة أريد أن أؤكد على أمرين :

الأول : أنني وإن كنت أتناول المسئولية الجنائية باعتبارها نظاماً قانونياً إلا أنني لم أنس مطلقاً ـ وفي جميع مراحل البحث ـ أنها ظاهرة اجتماعية .

الثاني : أنني عند عرضي للمدارس الجنائية والاتجاهات العقابية كنت أتناولها من زاوية الأساس فحسب ، الأمر الذي قد يفرض اختلافاً في طريقة التناول وأسلوب العرض ، ويؤكد ضرورة درس الأساس الفلسفي والأصول الفكرية لهذه المدارس والاتجاهات وصولاً للحكم السليم لها أو عليها .

وقد قسمت هذه الدراسة إلى ثلاثة أقسام :

القسم الأول

تاريخ المسئولية الجنائية وتطورها ، وهي دراسة للمسئولية الجنائية في العالم القديم في فلسفته النظرية وفكره الخلقي وقوانينه الجنائية وأيضاً دراسة لأساس المسئولية في العهدين القديم والجديد .

القسم الثاني

أساس المسئولية الجنائية في القانون الوضعي وهو دراسة تأصيلية وانتقادية للمدارس الجنائية في الفكر الوضعي مع عرض للصدى القانوني لكل مدرسة .

القسم الثالث

أساس المسئولية الجنائية في الشريعة الإسلامية وهو دراسة فلسفية وفقهية قدمنا فيها عرضاً لموقف كل من الفكر والفقه الإسلاميين من أساس المسئولية الجنائية وختمنا هذا القسم بدراسة المسئولية في النص الإسلامي في محاولة لفهم آراء الفلاسفة ومواقف الأئمة وحلول الفقه على ضوء الكتاب والسنة .

وبعد فإن هذه الدراسة ليست نهاية المطاف وإنما هي بحق بداية الرحلة .

﴿ربنا عليك توكلنا وإليك أنبنا وإليك المصير﴾ .

القسم الأول
«تاريخ المسئولية الجنائية وتطورها»

تمهيد

لم يهبط الإنسـان على هذه الأرض فرداً ولم يواجه تحدياتها وحيداً ، وإنما هو مدني بالطبع ـ كما قال أرسطو في عبارة مأثورة ـ وتلك صفة ملازمة للإنسـان منذ بدأ رحلته ، حـاملاً قـدره ومصيره ، مـزوداً بما أودعـه الخالق فيـه من قوى وطـاقات ، ومن غـرائز وحاجات ، وأغلب الظن ، سوف يظل الإنسان على ميزته هذه ـ العيش في مجتمع ـ حتى يرث الله الأرض ومن عليها .

والعيش في مجتمع يترتب عليه طبقاً لطبيعة الأشياء وجود قواعد وقوانين ، وعادات وتقاليد ، أو أنماط معينة من السلوك يفرض الكيان الجمعي على الأفراد احترامها واتباعها على السـواء ، ولذلك فخاطئة تلك النظرة التي يراها كثير من علماء الاجتماع من أنه أتى على الإنسـان حين من الدهر لم تكن له قواعد ولا نظم ، وعاش في فوضى بلا ضابط ، تحكمه غرائزه ، وتقوده شهواته تلك مرحلة لا يتصورها المرء كواقع إنساني شامل «ذلك أن كل مجتمع من المجتمعات مسود بعدد من النـظم الاجتماعيـة Social Institutions ، التي من مهمتها الأولى تنظيم سلوك الأفراد في نواحي النشاط الاجتماعي المختلفة ، من قضائية وسياسية وأسرية وتربوية واقتصادية واجتماعية . . . الخ . وهذا التنظيم الاجتماعي So-cial Organisation لازم وضروري في كل مجتمع من المجتمعات ، إذ بدونه لا يمكن أن تستقيم الحياة الجمعية أو تستمر[1]» ، ولقد وقع كثير من الباحثين في الخطأ عند تصورهم أن عدم وجود سلطة مركزية في المجتمع البدائي ينفرد بها فرد من الأفراد يعني إنعدام التنظيم في هذا المجتمع ، ولعل G . Davy . A . Moret ، وهما من علماء الاجتماع الفرنسيين قد أصابا كبد الحقيقة في قولها «إذا كان الإنسـان بطبيعته حيواناً اجتماعياً فهو أيضاً حيوان يميل بغريزته إلى النظام[2]» . والنظم الاجتماعية هي وسائل الجماعة للوصول إلى غاياتها ، أو هي

---

(1) دكتور حسن شحاتة سعفان ، علم الجريمة ، ط 1955 ص 111 ، وفي هذا يقول الشاعر الجاهلي :

لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم ولا سراة إذا جهالهم سادوا

(2) Moret et Davy . Des clans aux empires , paris , 1923 p . 17 .

على حد تعبير Barnes أحد علماء الاجتماع ، تعتبر بمثابة الأدوات التي بواسطتها تباشر الجماعة أنواع نشاطاتها المختلفة[3] ، وقد أثبتت البحوث التي قام بها علماء الدراسات الأنثروبلوجية والتاريخية أن المجتمعات البشرية في كل العصور وفي جميع البقاع كان يسودها تنظيم اجتماعي خاص ، أي قواعد وقوانين يلزم الأفراد باتباعها في حياتهم اليومية ، ولا شك أن هذا الاتجاه العلمي الحديث يتفق مع النظرية الإسلامية في الخلق وبدء الإنسان .

حقاً كان الإنسان القديم يعيش في ظل قواعد بدائية ، وكانت قوانينه صدى للبيئة من حوله بكل بساطتها معبرة عن ضعف الإنسان وخوفه من المجهول ، مجسدة في نفس الوقت وحشية الإنسان وخضوعه لغرائزه الدنيا واحساسه بالرهبة إزاء قوى الطبيعة ، وبالحيرة حيال هذا الكون الغامض الرهيب ، ولو تذكرنا فكرة المؤرخ الانجليزي : «توينبي» Toynbee عن التحدي والاستجابة[4] ، لكان طبيعياً أن تكون تلك القوانين القاصرة هي استجابة الإنسان القديم لما واجهه من تحديات في ذلك الزمان البعيد ، ولن أقف أمام إنسان ما قبل التاريخ ، ولا أمام العصور التاريخية المبكرة ، ما يعنيني هنا هو وجود القاعدة الملزمة وذلك ما يوجبه العقل ولا تنفيه وثائق التاريخ ، إذن لقد بدأ الإنسان رحلته الأرضية وفكرة القانون معه ، وليس معنى ذلك أن فقه القانون قد ولد أيضاً في هذا التاريخ ، بل الأقرب إلى المنطق وما تؤكده أيضاً وثائق التاريخ أن فقه القانون قد ولد بعد قرون وقرون ، إن فكرة القانون حاجة وضرورة ، أما فقه القانون فهو معرفة كان على الإنسان أن يشقى طويلاً قبل الوصول إليها .

وفكرة القانون ترادف المسئولية والجزاء ، إذن يصح القول أن الإنسان بدأ رحلته على البسيطة وهو أهل للمسئولية وعنده أهلية الجزاء ، وفهم المسئولية من خلال الجزاء أمر تفرضه العلاقة بين كليهما وفي هذا الصدد يقول Fauconnet بحق إن «قواعد المسئولية جزء لا يتجزأ في نظام تلك الظواهر الاجتماعية التي تسمى الجزاءات[5]» ، فمنذ البداية كانت

---

(3) د . حسن شحاته سعفان ، المصدر السابق ص 2 .

(4) انظر توينبي ، دراسة التاريخ ، ترجمة فؤاد شبل ، ط 1960 جـ 1 ص 101 ومضمون نظرية توينبي أن الأحوال الصعبة المعاكسة هي التي تساعد على قيامي النظم والحضارات أي تقوم هذه النظرية على التحدي والاستجابة أو رد الفعل على هذا التحدي .

(5) أنظر رسالته : La Responsabilite , Paris 1928 p .5 . وانظر في تطور العقاب في المجتمع البدائي .

Garraud : Precis de Droit Criminel 1918 p . 17 - 19 .

المسئولية وكان الجزاء ، في المجتمع البدائي ، كان الإنسان حبيس جماعته منذ لحظة الميلاد وكان التضامن في كل شيء هو المبدأ المقدس ، فكانت مسئولية الجميع عند خطأ أحد أفراد الجماعة أمراً مقرراً ، ومسئولية الخلف عن أخطاء السلف يتلقاها الجميع وكأنها طبيعة الأشياء ، وسوف نحاول هنا أن نعرف كيف كانت المسئولية ، وكيف تطورت في تلك الأزمنة القديمة ؟

لن نتوغل في الزمان كثيراً ونحن نجيب عن هذه التساؤلات ، بل نقف وجهاً لوجه أمام شرائع الحضارات الأولى ، حتى فكرة المسئولية في العهدين القديم والجديد ، وسوف نعالجها من خلال النص ومن خلال الفكر معاً ، وسوف نرى من خلال الدراسة أن التاريخ لا يسير في خط صاعد دائماً ، وأن فكرة الدورات التي قال بها العالم العربي «ابن خلدون» في العصور الوسطى وأقام عليها «فيكو» الايطالي فلسفته في التاريخ ، هي أصدق تعبير عن اتجاه حركة التاريخ ، وقريب من هذا الاتجاه ما يقوله «اشبنجلر» في مؤلفه «اضمحلال الغرب» ومضمون نظريته أن التاريخ يتكون من كائنات حية ، وكما أن للكائن العضوي طفولة وشباباً وشيخوخة ثم موتاً كذلك الحضارات لها المراحل والأدوار نفسها .

وطبيعي ألا نتوقع نظرية متكاملة للمسئولية في شرائع الحضارات الأولى وما خلفته لنا العصور القديمة من مجموعات للقوانين ، فالعلم الجنائي بتقسيماته القائمة وليد القرن الثامن عشر الميلادي ، ولن نتوقع أيضاً أن نجد صفحات من فقه القانون تبرز مدرك المسئولية على مستوى التنظير ، ولكن سوف نجد بالتأكيد خصائص مشتركة في فكر المسئولية وتطبيقاتها عند أغلب المجتمعات القديمة ، وسوف نلحظ بشكل متفاوت ملامح العقلية البدائية بارزة في نصوص القوانين ، والعقلية البدائية ذات قسمات لا تخطئها العين ولها مفاهيمها في العلية ، ونظرتها إلى الأسباب تختلف تماماً عما نعرفه الان عن فكرة العلية ونظرية السبب في الفلسفة والقانون على السواء ، وفي هذا يقول عالم الأخلاق الفرنسي Lavy Beruhl مؤكداً هذه الحقيقة «إن العقلية البدائية التي لا تشتغل إلا بارتباطات الغيبية لا ترى ما نسميه «سبباً» أو علة «إلا على أنه مناسبة ، أو بعبارة أدق لا تراه إلا أداة تستخدمها القوى الغيبية[6] ، ثم يستكمل «بريل» تحليله فيقول «إن العقلية البدائية لا تؤمن بالمصادفة ولا يعني هذا أنها عقلية تؤمن بالجبرية بالنسبة إلى الظواهر الصارمة ، بل على العكس لا

---

(6) Levy . Breuhl . : «La Mentalite´ Primative» Paris . 1947 p . 20 .

تعرف شيئاً عن هذه الجبرية ، فلا تعنى بالارتباطات السببية وتعزو كل حادثة تصادفها إلى أصلها الغيبي[7] . ولا شك أن الإلمام بهذه العقلية البدائية وبنظم الجماعات المتأخرة سوف يضع قوانين الحضارات الأولى في مكانها الصحيح ، ويجعلنا نقف على حقيقة ما أحرزته من تقدم في فكرة المسئولية ويعطينا فهماً صادقاً ومنصفاً لعقوبات يستعصى فهمها بغير إدراكنا لخصائص العقلية البدائية .

ومنهج البحث في هذا القسم التاريخي يقوم على أسس ثلاثة :

أولاً : استخلاص فكرة المسئولية من مفردات الجرائم والعقوبات كما عرفتها الشرائع القديمة ، فلا أمل في العثور على قسم عام لأن أسبقية القسم الخاص مقررة تاريخياً «ذلك لأن الدراسة المجردة وهي الطابع المميز للقسم العام لا تتم إلا بعد تطور طويل في أي علم من العلوم ، فمن الظواهر المجزأة نستخلص بالتأمل والاستقراء المبادىء الكلية العامة ، كما نستنبط من الحالات الخاصة الفكرة الجامعة لكل هذه الحالات ، ومن أجل ذلك فإن الشرائع القديمة لا تعرف من قسمي قانون العقوبات إلا القسم الخاص ، فكانت تجرم بعض الأفعال وتقرر جزاء لها عقوبة بدنية أو مالية[8]» .

والحقيقة كما يقرر بعض الفقهاء أن القسم العام «هو أقرب إلى الصناعة ، لأنه يفترض درجة من الثراء الفكري وحصيلة طويلة من التجربة وهما أمران كانت تفتقر إليهما الجماعة البشرية في عهودها الأولى[9]» .

وعمدتنا هنا ـ في بحث مفردات الجرائم والعقوبات ـ علم التاريخ العام ، وعلم تاريخ القانون .

ثانياً : تأمل الدراسات الفلسفية ، ان وجدت ، واستنباط النظرة العامة لفكرة المسئولية الإنسانية مع التزام الحذر ، لأن هذه الفلسفات قد تكون معبرة عما ينبغي أن يكون أو نقداً لما هو قائم ـ من وجهة نظر صاحبها ـ أكثر من تصويرها لواقع قانوني كائن .

ثالثاً : البحث عن روح العصر الذي نؤرخ فيه لفكرة المسئولية الجنائية من خلال

---

(7) والحق أنه رغم المآخذ التي يواجه بها كتاب العقلية البدائية فإنه يعد دراسة خصبة وثرية وممتعة .

(8) د . جلال ثروت «نظرية القسم الخاص» ، ط 1964 ص 10 .

(9) د . عوض محمد ، القسم الخاص في قانون العقوبات «مذكرات على الاستنسل 1966» القسم الأول ، ص 1 .

الحكاية الخرافية والأسطورة ، وأيضاً من زاوية إبداعه الأدبي ومعتقده الديني ، وتلك أمور ذات أهمية بالغة لفهم التراث البشري واستيعاب التاريخ وأسراره ، فالأسطورة مثلاً قد تكون ظلاً لواقع معاش أو تعبيراً رمزياً عن فكرة دينية أو خلقية أو فلسفية[10] ، والحق أن هذا المصدر إذا أحسن استخدامه مع البعد عن التعسف في تأويل النصوص وتفسير العبارات يمكن أن يساعد على خلق تصور أمين لفكرة المسئولية الجنائية في تطوراتها الأولى .

وقبل أن نلج في عالم الشرائع الأولى واستكمالاً لمنهج البحث أشير إلى أنني عنيت بجغرافيا القاعدة القانونية قدر عنايتي بتاريخها ، وإلا كنا ننظر إليها وكأنها معلقة في الهواء ، إن الجغرافيا توجه التاريخ وتكمن وراء السياسة وتطل كذلك بوجهها من نصوص القانون ، وقد أطنب كل من «ابن خلدون» و«منتسكيو» ، الأول في مقدمته الشهيرة ، والثاني في مؤلفه روح القوانين Esprit des Lois في شرح أثر المناخ السائد في الإقليم على العادات والنظم والقوانين ، وهذا لا يعني الإيمان بحتمية جغرافية على النحو الذي نراه عند بعض أساتذة علم الاجتماع ورواد علم الجريمة ، كل ما نعنيه أن القاعدة القانونية مثل العملة يتمثل في وجه منها الزمان وفي وجهها الآخر المكان ، وهي في النهاية تكتب سيرة الإنسان عبر الزمان والمكان . ودراسة المسئولية الجنائية في شرائع القدماء بحث تاريخي له أهمية خاصة في تأصيل فكرة المسئولية بوجه عام ، لأنه يبرز الثوابت والمتغيرات في نظرة الفكر إلى مسئولية الإنسان ، وفي نظرة الإنسان إلى نفسه باعتباره كائناً مسئولاً ، وربما كانت المسئولية الجنائية هي أول مواجهة بين الفرد والمجتمع ، فلقد قال البعض إن الجريمة هي المشكلة الوحيدة من مشاكل القانون التي يمكن بحثها في المجتمع البدائي ، حيث لم تكن قد ظهرت بعد مشكلات القانون المدني ، فالقانون الجنائي هو قانون المتوحشين الأوحد[11] .

وسوف نعالج موضوعنا في هذا القسم التاريخي موزعاً على ثلاثة فصول :

الفصل الأول : المسئولية الجنائية في الشرق الأدنى القديم .

الفصل الثاني : المسئولية الجنائية عند اليونان والرومان .

الفصل الثالث : المسئولية الجنائية في العهدين القديم والجديد .

---

(10) انظر بلفونتش ، عصر الأساطير ، الطبعة العربية ، ترجمة رشدي السيسي ، القاهرة 1966 ، ص 410 .

(11) د . مصطفى محمد حسنين ، المرجع السابق ص ومن المقدمة .

الفصل الأول

المسئولية الجنائية في الشرق الأدنى القديم

الشرق الأدنى القديم ، مركز الحضارات القديمة ، ومهبط الرسالات السماوية الأولى . ويكفي لإبراز أهميته أن نذكر الحضارة المصرية القديمة وما خلفته لنا كل من «بابل» «وآشور» من حضارة وتراث .

والمكتبة التاريخية ـ خاصة بعد الاكتشافات الأثرية المهمة منذ أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين ـ تضم عديداً من القوانين القديمة وكتب الأدب والفلسفة والتاريخ وبعض اليوميات التي تساعد على تصوير أمين لموقف الشرق الأدنى القديم من المسئولية الجنائية أساساً وأحكاماً وسوف نعرض في هذا الفصل للمسئولية الجنائية عند الفراعنة وفي كل من بابل وآشور على النحو التالي :

المبحث الأول : المسئولية الجنائية عند الفراعنة .

المبحث الثاني : المسئولية الجنائية في بابل وآشور .

المبحث الأول
المسئولية الجنائية في مصر الفرعونية

لم يكن «ول ديورانت» مؤرخ الحضارة الكبيرة يلقي القول على عواهنه حين أعلن أن القوانين المدنية والجنائية في مصر القديمة كانت غاية في الرقي «وأن الناس كانوا جميعاً متساوين أمام القانون»[1] . فقد كان أسلافنا بحق أساتذة العالم في القانون[2] كعلم ،

---

(1) قصة الحضارة المجلد الأول ط 1950 ، ترجمة محمد بدران ص 91 ، ج 2 .

(2) انظر د . شفيق شحاته ، التاريخ العام للقانون ط 1952 ص 302 .

ويؤكد ذلك «ديودور الصقلي» فيشير إلى هجرة عدد كبير من مفكري اليونان ومشرعيه إلى أرض مصر لتلقي الفلسفة والقانون على أيدي كهانها وعلمائها ، الذين وضعوا تشريعات اكتسبت صيتاً ذائعاً بين سائر الشعوب ، ويصرح بهذا ديودور قائلاً : «كان أعظم من امتازوا بالتفوق الذهني «من اليونانيين» شديدي الحرص على زيارة مصر ليتعلموا قوانينها ونظمها[3] ، أما «هيرودوت» فقد ذهب إلى أن «صولون» قد اقتبس بعض قوانين «أمازيس» ووضعها لأثينا ، يشير إلى التشريع الخاص بالضرائب الذي وضعه هذا الفرعون[4] ، ويشك البعض في صحة هذا الاقتباس ، ولكن الأمر عندي لا يحتمل شكاً فهجرة مشرعي اليونان ومن بينهم «صولون» ثابتة تاريخياً ومن أكثر من مصدر ثقة ، أما «أمازيس» فقد كان كما يقول «هيرودوت» نفسه محباً لليونانيين ، وعبر لهم عن عاطفته تلك بأن وهب للذين جاءوا منهم إلى مصر مدينة «نوقراطيس» والتي أصبحت منزلاً للجالية الاغريقية التي تعيش تحت سلطان مصر وتعمل في التجارة ، كما أعطاهم أراضي ليقيموا عليها هياكل ومعابد آلهتهم[5] . وكل ذلك يؤكد تأثر المشرع الإغريقي بل المشرع القديم بوجه عام بما عرف في مصر القديمة من شرائع وأنظمة ، ويرى بعض الباحثين[6] . أن قانوننا المصري الحالي يعتبر ثمرة غير مباشرة لقانوننا المصري القديم ، وحجته في ذلك أن النظم القانونية التي عرفت بمجموعة «جستنيان» والتي كانت مصدراً رئيسياً من مصادر القانون الفرنسي الذي نقل عنه المشرع المصري في القرن الماضي ، هذه المجموعة قد أخذت كثيراً من أحكام القانون المصري القديم[7] ، ولكن هذا الرأي يسرف في الاعتداد بالأجداد ويسقط من التاريخ الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى ، ودورها الكبير في قيام الحضارة المعاصرة ليس في جانبها الخاص بالعلوم فحسب بل وفي جانبها القانوني أيضاً ، فقد ترك الفقه الإسلامي بصمات واضحة في القانون الفرنسي بالذات ، وعلى كل حال فإن القانون المصري في عصر الفراعنة لا يستمد في نظرنا أهميته من استمراره في نظمنا القانونية المعاصرة وإنما من درجة الرقي الإنساني التي بلغها في هذا الزمان البعيد والتي شدت انتباه القدماء والمحدثين على السواء .

---

(3) ديودور الصقلي في مصر ، ترجمة د . وهيب كامل القاهرة سنة 1947 ص 96 .

(4) هيرودوت يتحدث عن مصر ، ترجمة د . محمد صقر خفاجة سنة 1966 ص 309، 310 .

(5) المرجع السابق ص 310 من الهامش . وفي هذا الصدد يراجع أيضاً جان فركوتيه : قدماء المصريين والأغريق ترجمة محمد علي ، د . كمال دسوقي القاهرة سنة 1960 .

(6) د . صوفي أبو طالب تاريخ القانون سنة 1967 ص 399 - 400 .

(7) عكس هذا الرأي انظر د . علي راشد . موجز القانون الجنائي القاهرة ط 1953 ص 27 حيث يرى أن التشريع الجنائي الحالي منقطع الصلة تماما بكافة التشريعات التي سادت العهود السابقة على التشريع الإسلامي يستوي في ذلك العهود الفرعونية أو اليونانية أو الرومانية .

وقد عرفت مصر في تاريخها الطويل عدة تشريعات كان أولها كما يذكر المؤرخون القانون الذي صدر من الآلهة «تحوت» الهة الحكمة والعلم عام 4205 قبل الميلاد والذي امتاز بطابعه الديني ، وقد أمر الملك «مينا» بتعميمه في كل أنحاء البلاد ثم توالت القوانين المصرية بعد ذلك حتى ختام العصر الفرعوني ، وفي هذا المبحث نعرض فكرة المسئولية والعقاب عند المصريين القدماء في مطلبين :

المطلب الأول : يتناول الفكر الخلقي في مصر الفرعونية .

المطلب الثاني : يتناول التجريم والعقاب في مصر الفرعونية .

المطلب الأول : الفكر الخلقي في مصر الفرعونية

الفكر الخلقي قديم قدم العالم البشري «فما اجتمعت طائفة من الناس في أي ركن من أركان الأرض وفي أي عصر من عصور التاريخ إلا نجمت عن إقامة أفرادها معاً قواعد للتمييز بين الخير والشر والحق والباطل والكمال والنقص إلى آخره ، فالإنسان حيوان أخلاقي له عالم من القيم لا يستطيع أن يتخلى عنه حتى لو أراد ، ووظيفة الفلسفة الخلقية وضع قوانين السلوك الإنساني بما هو كذلك ، ومقاييس الخير والشر مجردين من الزمان والمكان[8] . وفي العالم القديم كانت قواعد القانون وكذلك قواعد الدين والأخلاق ذات مصدر إلهي يتلقاها الملك أو هيئة الكهنة ليسود العدل بين الناس ، أما فكرة الجريمة فقد اختلطت بالخطأ الأخلاقي وأصبحت أكثر الجرائم خطراً وأشدها عقاباً تلك التي تمس الآلهة أو السلطة الحاكمة ظل الله على الأرض ، وكان المصري القديم شديد التدين شديد الاعتقاد في يوم اخر يقف فيه أمام محكمة الأخرة ، أما يقظة ضميره فقد بلغت حداً جعلت بلادنا في هذا الزمان السحيق مولد فجر الضمير ، واحترام القانون كانت صفة تميز المصري القديم وكان يكفر عن معصيته بتقديم القرابين[9] ، عله يحصل على رضاء الآلهة وراحة النفس ، ولم يكن هذا الاحساس بخطورة الذنب وأهمية الثواب والعقاب يتعلق بيوم الدينونة ـ كما يسمونه ـ فحسب ، بل انعكس على القوانين الدنيوية التي حكمت الشعب المصري في ظل العصر الفرعوني .

وقد سار التطور القانوني في مصر القديمة في طريق واضح لم تعرفه القوانين في دول الشرق القديم كما لم تعرف مثله الدولتان الاغريقية والرومانية ، بل إن العديد من المبادىء القانونية ـ وخاصة في مجال التجريم والعقاب ـ التي عرفها القانون الفرعوني لم تعرفها

---

(8) انظر د . توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية ط 1967 ص 1 ، 2 ، 17 .

(9) بريستد ، فجر الضمير ترجمة سليم حسن القاهرة 1956 ص 37 وما بعدها .

التشريعات العقابية الغربية إلا منذ وقت قريب ، إن مبدأ المساواة أمام القانون وهو أهم إنجاز عرفه الإنسان واستشهد الكثيرون من بني البشر دفاعاً عنه ، ولد ونما وترعرع واستقر على ضفاف النيل ، لقد كان احساسهم بالعدالة مرهفاً ، ويفيض أدبهم القديم وهو أدب تسجيلي بالدرجة الأولى بما يؤكد ذلك «ففي المتحف البريطاني بردية تعرف باسم «حكمة أمنوحتب» وهي تعد أحد الطلاب لتولي منصب عام بطائفة من النواهي لا يبعد قط إن كان لها أثر في واضع «أمثال سليمان» أو واضعيها»[10] .

«لا تطمع في ذراع من الأرض ،
ولا تعتد على حدود أرملة . . . ،
واحرث الحقل حتى تجد حاجاتك ،
وخذ خبزك من بيدرك ،
وإن قدحاً من الحب يعطيكه الله
لخير من خمسة آلاف تنالها بالعدوان . . . ،
وإن الفقر في يد الله
لخير من الغنى في المخازن ،
وإن الرغيف والقلب مبتهج
لخير من الغنى مع الشقاء . . .» .

ولم تكن هذه الأفكار الخلقية العالية هي أماني الشعب أو أوهام الشعراء ، بل كانت التزام الحكومة حيال الشعب ، والحكومة المصرية من أحسن الحكومات نظاماً وكانت أطول حياة من أية حكومة في التاريخ . . . . ونرى الوزير في نقش على أحد القبور يخرج من بيته في الصباح الباكر ويصغي إلى مظالم الفقراء لا يميز بين الحقير والعظيم ، وقد وصلت إلينا بردية مدهشة من عهد الأمبراطورية تحتوي كما تقول هي نفسها على صورة الخطاب الذي كان يلقيه الملك حين يعين الوزير في منصبه «اجعل عينيك على مكتب الوزير وراقب كل ما يحدث فيه وأعلم أنه هو الدعامة التي تستند إليها جميع البلاد . . . . ليست الوزارة حلوة بل مرة واعلم أنها ليست إظهار الاحترام الشخصي للأمراء والمستشارين وليست وسيلة لاتخاذ الناس عبيداً أياً كانوا ، انظر إذا جاءك مستنصف من مصر العليا أو السفلى فاحرص على أن يجري القانون مجراه في كل شيء ، وأن يتبع في كل شيء العرف السائد في بلده وأن يعطي كل إنسان حقه ، واعلم أن المحاباة بغيضة إلى الإله فانظر إلى من تعرفه نظرتك إلى

---

(10) انظر ديورانت ، المرجع السابق ص 100 .

من لا تعرفه وإلى المقربين نظرتك إلى المبعدين[11] ، فالوزير ينبغي أن يكون عادلاً ينصف المظلوم من ظالمه عظيماً أو لا شأن له وينزل الشر بمن يفعل الشر ولا يتعدى فاعله[12] ، كل تلك النصوص تشير إلى مدى التقدم الخلقي الذي وصل إليه أسلافنا حكاماً ومحكومين ومدى إحساسهم بالعدالة وحرصهم وإصرارهم على التمسك بما يؤدي إليها ، وفي قصة «الفلاح الفصيح»[13] ، نتعرف على روح العدالة في نفوس الشعب .

ولم يكن مبدأ المساواة الذي عرفه أسلافنا في الحقوق فحسب بل في المسئولية الخلقية أيضاً ، فقد جاء في خطاب أساسي مهم عثر عليه في متون التوابيت الخشبية التي يرجع تاريخها إلى العصر الإقطاعي ما يلي «إني خلقت الرياح الأربعة ليتعش بها الإنسان مثل أخيه ، وخلقت المياه العظيمة يستخدمها الإنسان الفقير والسيد على السواء ، لقد خلقت كل إنسان مثل أخيه وحرمت عليه فعل الشر»[14] ، وليس أوضح من هذه المساواة التي يكشف عنها النص ، وأن ظهور مثل تلك النظرة إلى الإنسانية ـ كما يقول برستيد ـ والتي قضت على كل الفوارق الاجتماعية في نظر الخالق العظيم عند خلقه للناس وجعلتهم سواسية أمام المسئولية الخلقية يعد أمراً غريباً ويزيد في غرابته ظهوره قبل عصر المسيح بألفي عام . ومهما يكن من أمر فإن الشعور الخلقي عند المصريين القدماء كان قوياً وإحساسهم بالعدالة كان عظيماً ، أما اعتقادهم في الحساب فكان يقيناً لا يتزعزع ، فإن نشأة الاعتقاد بأن النعيم في جميع صوره يتوقف على ما للإنسان من الصفات الخلقية في الحياة الدنيا تعد من الخطوات الخطيرة في تاريخ المسئولية الإنسانية فلم يكن الإنسان يستطيع أن يقفز على دنياه إلى آخرته ، وقد كان لهذا الفكر الخلقي المتقدم أثره الواضح في قوانين مصر الفرعونية وفي المبادىء التي تحكم التجريم والعقاب .

المطلب الثاني :المسئولية والجزاء في مصر الفرعونية

الجريمة والعقاب أمران طبيعيان في المجتمع الإنساني ، والجريمة فيما يرى «دوركايم» جزء لا يتجزأ من كل مجتمع سليم[15] ، إنها ظاهرة ضرورية ترتبط بالشروط الأساسية لحياة الإنسان في مجتمع وربما كانت مفيدة على ما يرى البعض لأنها تحقق الشروط اللازمة والجو المناسب حتى يتحقق التطور الطبيعي لكل من القانون والأخلاق ، فإذا كان وجود الجرائم

---

(11) ول ديوارنت ، المرجع السابق 92 - 93 .

(12) بريستيد ، فجر الضمير ، المرجع السابق ص 349 .

(13) بريستيد ، المرجع السابق ص 197 ، فيه موجز للقصة .

(14) بريستيد ، فجر الضمير ، المرجع السابق ص 239 .

(15) Durkheim : Les Régles de la Méthode Sociologque Paris 1912 p . 83 .

في كل المجتمعات ظاهرة لا فكاك منها فإنه من الطبيعي أن يعاقب مقترفوها ، وإن إيجاد نظام لقمع الجرائم لا يقل في عمومه عن الإجرام نفسه[16] ، وقد عرف القانون المصري عند أجدادنا ألواناً متباينة من الجرائم وانعكست نظرتهم الخلقية على فلسفة العقاب ، وكان واضحاً مدى الرقي والتقدم الذي بلغته تشريعاتهم الجنائية فلا نجد أثراً للانتقام الشخصي في أنظمتهم منذ أقدم العهود ومع ذلك يرى بعض الباحثين ـ خطأ ـ أن هذه العقوبات كانت غير إنسانية وبالغة القسوة ولم يداخلها شيء من الإنسانية إلا في الفترة البطلمية ، حيث أصبح الإعدام عقوبة نادرة فيما عدا حالات التزوير في الاسم والجيش ونهب المعابد أو الاعتداء على حرمتها وقتل الحيوانات المقدسة[17] والحق أن العقوبات التي عرفتها شرائع قدماء المصريين بالغة الرقة ليس فقط عند مقارنتها بشرائع الحضارات الأولى وإنما أيضاً عند مقارنتها بالعقوبات التي عرفتها القوانين الأوروبية حتى القرن الثامن عشر وربما فيما تلا ذلك من عصور ، «ولا ينبغي أن نصف الشعوب القديمة بأنها تهيم في متاهات الجهل والسخف حين تضفي صفة الجريمة على أفعال وتصرفات لا تعاقب عليها بل لا تأبه بها قوانين اليوم ! ، كلا فإن هذه الأفعال كانت تعد جرائم بالنسبة للنظم الاجتماعية السائدة في هذه المجتمعات وعدم العقاب عليها كان يعرض هذه النظم للانهيار ، فكل نظام اجتماعي له ما يلائمه من قوانين وهو يحكم على بعض الأفعال بأنها إجرامية لأنها لا تحترم هذه القوانين[18] ، إن الصبغة الدينية للتشريع وللسلطة تكمن وراء شدة العقاب فالعقاب الذي يبنى على فكرة الانتقام الإلهي ـ وهو النظام الذي ظل سائداً فرنسا وأوروبا حتى القرن الثامن عشر ، نظام يتميز بالثأر الاجتماعي الذي يرمي إلى التفكير والردع ، تكفير الجاني عن ذنبه إرضاء للإلهة وتطهير نفسه من نوازع الإثم ، ثم ردعه أن يعود إلى الجريمة مرة أخرى وزجر غيره ، وهو نظام طابعه القسوة والتحكم وعدم المساواة[19] ، وعلى الرغم من أن القسوة وعدم المساواة كانت صفة التشريعات القديمة فقد برئت قوانين مصر الفرعونية إلى حد كبير من ذلك ، حقاً لقد كان مفهوم الجماعة فيها ـ وفي كل التشريعات القديمة ـ واضحاً ومتسعاً وفي مقدمتها الملك والمقدسات الدينية أكثر الجرائم خطراً وأشدها عقاباً .

ولو استعرضنا الأفعال المختلفة التي جرمها المشرع المصري القديم ورصد لها

---

(16) Op . cit p . 87 .

(17) أنظر د . أحمد خليفة ، النظرية العامة للتجريم ط 2 ص 66 ، د . حسن الساعاتي ، علم الاجتماع القانوني ، ط 1952 ص 8 ، 11 .

(18) د . محمد السيد بدوي ، القانون والجريمة في التفكير الفرنسي الاجتماعي ـ المجلة الجنائية القومية عدد مارس 1965 ص 17 .

(19) د . كمال دسوقي علم النفس العقابي (1961 ص 44 – 45) .

العقوبات التي بين دفتي النصوص لوجدناها تنتمي إلى مجالات متنوعة وتكاد تستوعب مختلف الجرائم التي عرفها المشرع الجنائي في كل البلاد في جميع العصور ، وتلك دلالة قوية على طبيعة الإنسان في جزئها الثابت ومدى صلته بظاهرة الجريمة[20] .

ولو تأملنا التراث القانوني لمصر القديمة في هذا المجال وأردنا التعرف على ملامح المسئولية الجنائية فيه لعرفنا منذ البداية أن الإنسان كان هو محل المسئولية الجنائية وكانت صفته الإنسانية تجعله أهلاً لتحمل المسئولية الجنائية وما يترتب عليها من جزاء ، وذلك ما تشترك فيها جميع الشرائع قديمها وحديثها ، وإذا كانت طائفة كبيرة من قوانين العصور القديمة والعصور الوسطى وما عرف عن الشعوب البدائية كانت تقرر مسئولية الحيوان والجماد والميت والطفل والمجنون فقد برئت من ذلك قوانين مصر الفرعونية[21] فلم يكن غير البالغ والعاقل محلا للمسئولية الجنائية عند أجدادنا الفراعنة وإن رأى البعض أن مصر أخذت في عصورها القديمة بغير ذلك مستنداً في ذلك إلى ما رواه «بلوتارك» عما اتخذه بطليموس الرابع حيال «كلوبين» ملك اسبارطة عندما اشترك في مؤامرة ثورية ضد مضيفة ملك مصر الذي أمر بعد أن قتل في الثورة أن تصلب جثته جزاء على ما اقترف من جرم وعقوق[22] وعندي إن هذا الرأي محل نظر ، فتلك ليست عقوبة مقررة وإنما هي نفثة مكظوم ، كما أن العصر البطلمي ليس تعبيراً أصيلاً عن قوانين مصر القديمة ، وليس فيما بين أيدينا من مجموعات قوانين مصر القديمة ، وليس فيها بين أيدينا من مجموعات القوانين مادة واحدة تقول بمحاكمة الموتى اللهم إلا تلك المراسيم الدينية والأقوال التي يلقيها الأموات في يوم الدينونة[23] ، ولو ألقينا نظرة على ما يقوله الميت في الأدب المصري القديم لوقفنا من مصدر مؤكد على أنواع الجرائم التي كانت تسود المجتمع المصري القديم ولعجبنا كثيراً عندما نرى أن أخطاء الإنسان تكاد تكون واحدة عبر كل العصور .

ولقد تمثل في المصري القديم الإنسان المتحضر بحق وكان نظامه القضائي دليلاً آخر على تحضره بمعنى تقدمه الروحي لا المادي ، ويقول الأستاذ «ايرون زايدل» Erwin . Seidl إن المعلومات التي وصلت إلينا عن هذه الحقبة (الدولة الحديثة : 1573 712 ق . م .) تصور المصريين كشعب له عناية كبيرة بالأحكام القانونية . فالقضايا التي تنظرها المحاكم

---

(20) انظر تفصيلاً للجرائم عند المشرع المصري القديم في الفصل الثامن من كتاب تاريخ القانون المصري د . محمود سلام زناتي 1972 ص 198 - 213 .

(21) د . عبد السلام التونجي ، موانع المسئولية الجنائية 1971 ص 30 .

(22) المرجع السابق ص 30 .

(23) بريستيد ، فجر الضمير ، المرجع السابق ص 186 ، 275 .

تحتل جزءاً في الأدب المصري القديم أكبر منه في آداب الأمم الأخرى[24] وهذا يؤكد أحساسهم بالعدالة وحرصهم عليها ، وكان القضاة يعينون من الرجال الشرفاء ويمنحون المرتبات العالية حفاظاً على نزاهتهم بل كانت نصائح الملوك إلى أبنائهم تدفعهم إلى ذلك كما يقول بريستيد[25] وتكشف قصة الفلاح الفصيح مدى عناية الرجل العادي بالعدالة والحرص عليها ، حيث يطالب بتوقيع العقاب على فاعل الشر يقول في خطابه الثاني «وقع العقاب على من يستحق العقاب فليس كمثلك أحد في الاستقامة أفيخطيء الميزان ؟ وهل يميل القلب إلى جانب ؟ وفي هذا الشعور المرهف بالعدالة تكمن فكرتهم عن المسئولية لقد أقاموها على الإرادة فجعلوها أساس الثواب والعقاب والشعور بالمسئولية الأدبية لم يخص فحسب الحياة الآخرة بل انعكس على فلسفة العقاب في القواعد التي يخضع لها الناس في رحلتهم الأرضية . إن فكرة الإحساس بالذنب ومحاولة التخلص منه ترتبط في الفكر الخلقي بفكرة الخطأ والخطأ الإرادي بوجه خاص وكان الإحساس بالذنب عند المصري القديم حاداً ، وفكرة كتاب الموتى ترجمة عملية لهذا الإحساس وشدته لقد كان المخطيء يحاول التبرؤ من خطئه تخلصاً من وطأة الذنب وغير المذنب يعلن براءته شعوراً منه بخطورة الذنب يقول «بريستيد» إنه بظهور الدولة المصرية الحديثة بعد 1600 ق . م نجد أن الأدلة التي تكشف لنا عن التطور الخلقي الطويل الأمد قد ازدادت في كميتها وفي أهمية قيمتها وخاصة فيما يبين لنا شعور المصري المتزايد بمسئوليته الشخصية عن نوع أخلاقه ،ذلك بأن مرحلة التفكير لهذا التطور الخلقي قد تقدمت تقدماً محسوساً ، فالمصري القديم في ذلك الوقت تعمق التفكير في طبيعته البشرية وقد أثمر ذلك أن صار المفكرون المصريون آنذاك يرون أن المسئولية الشخصية لكل إنسان تترتب بصفة قاطعة على إدراكه الشخصي[26] .

ويقرر المصري القديم أن قلب الإنسان هو إلهه «وقد كان قلبي مرتاحاً لأعمالي» ، كل ذلك يدل على إن المصري القديم قد صار شديد الحساسية بصورة لم يصل إليها من قبل ذلك إن القلب صار أكثر سيطرة وسلطاناً على الإنسان ، ولما صار المصري القديم يشعر بسلطان ذلك الوازع القلبي شعوراً كاملاً أخذ إذ ذاك يلبس كلمة القلب معنى أشمل وأدق حتى صار أقرب بكثير إلى مدلول كلمة الضمير عندنا على حد قول «برستيد»[27] وأصبح طبيعياً بعد أن تقدم الفكر الخلقي عند المصري القديم إلى هذا الحد أن نرى قانونه الجنائي في القسم الموضوعي والقسم الإجرائي يبلغ هذا المستوى من التقدم والرقي .

---

(24) أشار إليه د . حسن الساعاتي ، المرجع السابق ص 6 .

(25) بريستيد ، المرجع السابق ص 223 .

(26) بريستيد ، المرجع السابق ص 162 ، وما بعدها .

(27) المرجع السابق ص 163 .

أولاً : في الجانب الموضوعي : في الوقت الذي سادت فيه المسئولية الجماعية ومبدأ الثأر العيني[28] على ما فيه من إجحاف وإنكار للمسئولية القائمة على الخطأ الشخصي ، وفي المجتمعات القديمة ، عرف المصريون القدماء المساواة أمام المسئولية الخلقية وعندهم نشأت المساواة أمام القانون وفي العقوبات ، فلم يكن للطبقة الاجتماعية أو المكانة التي يحتلها الفرد في المجتمع أي أثر على نوع العقوبة التي يؤخذ بها الجاني وإنما يرجع ذلك إلى جرمه من الناحيتين النفسية والمادية . ولم تكن المسئولية مادية بحتة ولم تحدد العقوبة بجسامة الضرر فحسب ، فقد عرف المصريون في نظامهم الجنائي فكرة العمد والخطأ «وميزوا في المسئولية وكذلك في العقاب بحسب الركن المعنوي للجريمة وما إذا كانت قد وقعت عن عمد أم عن غير عمد[29]» وكانت العقوبة في حالة العمد أشد منها في حالة الخطأ فبينما كان الموت عقوبة القتل العمد كان النفي عقوبة القتل الخطأ . ويحكي «هيرودوت» أن من يقتل حيواناً مقدساً عمداً كان يحكم عليه بالإعدام أما إذا كان قتله بغير قصد فيحكم عليه بغرامة يقررها الكهنة[30] ، ويقدم لنا «ديودور الصقلي» فقرة تتحدث في صراحة تامة عن ذلك يقول «ونصت القوانين على أن القتل عقوبة كل من يقتل عمداً رجلاً حراً كان أو عبداً ، وذلك لغرضين أولهما ردع الناس كلهم عن الإثم بعقوبة لا تختلف باختلاف حظوظهم في الحياة بل تبعاً لنياتهم في أعمالهم .

وثانيهما تعويد الناس على أن الأولى بهم الامتناع عن الاعتداء[31] وحديث «ديودور الصقلي» هنا هو تصوير أمين لفقه التجريم والعقاب عند المصريين القدماء فقد تلقاه مشافهة عمن قابلهم من الكهنة ورجال الحكم وأخذه مباشرة عمن عرفهم من القضاة .

وهذه الفقرة تشير إلى تقدم واضح في الفكر القانوني لأسلافنا وتكشف عن عدد من المبادىء المهمة حتى ظن الكثيرون إنها مستحدثة في أفكار القرون الثلاثة الأخيرة ونعرض لبعض هذه المبادىء .

في العقوبة :

1 ـ تشير هذه الفقرة إلى مبدأ المساواة في العقاب دون تفرقة بين عبد وحر أو أمير نبيل وعاص فقير ذلك على الرغم من وجود نظام الطبقات وانتشار فكرة العبودية باعتبارها أمراً معترفاً به حتى من كبار المفكرين ، ولم يكن الوضع الاجتماعي له أثر على درجة العقاب عند

---

(28) مبدأ الثأر العيني ، مصطلح اخترناه بدلاً من تعبير العين بالعين .

(29) د . أحمد المجدوب ، الظاهرة الإجرامية ، 1975 ص 54 .

(30) هيردوت يتحدث عن مصر ، ترجمة د . محمد صقر خفاجة 1966 ص 164 .

(31) ديودور الصقلي في مصر ، ترجمة وهيب كامل ، المرجع السابق ص 136 .

المشرع المصري القديم الأمر الذي عبر عنه «ديودور الصقلي» بدقة وعمق في قوله إن العقوبة على الناس لا تختلف باختلاف حظوظهم في الحياة بل تبعاً لنياتهم في أعمالهم[32] وهو الأمر الذي لم تعرفه القوانين الغربية إلا بعد الثورة الفرنسية .

2 ـ تشير الفقرة أيضاً إلى وظيفة العقوبة فقد عرف المشرع المصري القديم وظيفة المنع العام وهو ما أشار إليه ديودور الصقلي صراحة في المتن المنقول عنه . كما فهموا للعقوبة وظيفة منع خاص تحول بين ذات المجرم والعودة إلى السلوك الإجرامي .

ومن ناحية شخصية الخطأ والعقوبة فإن المصريين القدماء عرفوا هذا المبدأ الخطير وكانت المسئولية الجماعية بعيدة عن فكرهم الفلسفي وعن تنظيمهم القانوني في الوقت الذي أخذت به شريعة حمورابي والقانون الروماني في عهده القديم وكلاهما جاء في مرحلة زمنية تالية ، وإذا رجعنا إلى «ديودور الصقلي» تأكد لنا أن الخطأ الشخصي هو أساس العقاب في شريعة مصر القديمة يقول «والنساء اللاتي يقضي فيهن بالموت لا ينفذ فيهن الحكم إذا كن حبالى قبل أن يضعن» ويشرح وجهة نظر المصريين القدامى الكامنة خلف هذا المنع بقوله إنهم كانوا يرون «أنه من الظلم المحض أن يشارك الجنين البريء أمه المذنبة في جريرة ذنبها أو يقتص من اثنين لوزر واحد أو أن يتعرض الجنين لنفس عقوبة أمه مع أنه لا يعي البتة شيئاً . . . وأهم الاعتبارات كلها أنه من غير المفهوم أن يقضي بالموت على الجنين وهو ملك مشاع بين الأب والأم مع الوزر منسوب إلى المرأة الحبلى وحدها[33] والنص لا يحتاج إلى تعليق في تأكيده على شخصية الخطأ والعقوبة .

كما أدرك المصريون منذ القدم «خطورة ضمانات الأفراد التي هي من أهم مميزات الأمم المتمدينة والتي بغيرها هيهات أن تقوم للمواطنين كرامة أو تطيب لهم حياة تستحق أن تحمل هذا الاسم ولهذا فقد عرفوا هذا المبدأ الخطير ألا وهو مبدأ لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص[34] .

أما من ناحية تطبيق القانون من حيث الزمان فقد تضمن تشريع «حور محب» نصاً يفيد معرفة أسلافنا لمبدأ عدم رجعية القوانين وما يتضمن من الأثر الفوري المباشر فقد ورد في تشريع حور محب أن أي شخص ينتمي إلى الجيش يحصل على الجلود المغتصبة ويغادر بها المنطقة التي اغتصبها فيها من أفراد يقيمون بها يطبق عليه القانون من الآن فصاعداً والجملة الأخيرة تؤكد حرص المشرع القديم على أن التشريع والعقاب يسريان منذ اليوم

---

(32) ديودور الصقلي ، المرجع السابق ص 137 .

(33) ديودور الصقلي ، المرجع السابق ص 137 .

(34) د. رؤوب عبيد ، القضاء الجنائي عند الفراعنة المجلة الجنائية القومية عدد 3 سنة 1958 ص 58 .

الذي ينشر فيه القانون[35] ، ومن ثم فقد عرفوا مبدأ إعلام المخاطبين بالقاعدة القانونية قبل تطبيقها عليهم فكانوا ينشرون القوانين في المعابد وفي أمكنة بارزة حتى يقرأها المترددون على المعابد وهم نسبة كبيرة من المصريين أو غالبيتهم حيث إن أهمية الدين عندهم لا تحتاج إلى إيضاح ، وقد وجدت نسخة من قانون حور محب في معبد أبيدوس فضلاً عن النسخة الأصلية التي وجدت في معبد الكرنك بل إن أول القوانين التي عرفتها مصر القديمة والصادرة من الالهة «تحوت» آلهة الحكمة والعلم حوالي سنة 4200 ق . م أمر الملك مينا بنشره وتعميمه[36] .

ثانياً ـ **الجانب الإجرائي** : من الغريب أن الفراعنة في هذه العصور البعيدة كان لهم تنظيم دقيق للدعوى الجنائية ولنظام الاتهام وإجراءات رفع الدعوى وإصدار الأحكام ، أي أن قانون الإجراءات الجنائية عندهم قد بلغ ذروة التطور واحتوى على تفصيلات مدهشة وقد كانت هناك محاكم في جميع البلاد ومحكمة عليا في العاصمة وكان يحتفظ بملف جنائي للمسجونين الذين كانوا ينتظرون المحاكمة أو تنفيذ الحكم وقد كانت الإجراءات الجنائية مبسطة وكان القضاة على مستوى عال من الدراية بالتشريع والإحساس بقيمة العدالة[37] .

وقد أشرت في فقرة سابقة إلى أن إجراءات تنفيذ حكم الإعدام في المرأة الحامل كان يؤجل لما بعد الوضع تطبيقاً لمبدأ شخصية العقوبة وهو نص له ما يقابله في تشريعاتنا المعاصرة .

أليس غريباً أن نرى التجريم والعقاب عند أسلافنا قد وصل إلى هذا الحد من الرقي ، وفي الوقت الذي كان القانون الفرنسي في القرن الخامس عشر الميلادي وما بعده على الحالة التي يصفها «اسمان» قائلاً «إنه في فرنسا في القرن الخامس عشر كانت العقوبات التي فرضها الملوك ورجال الكهنوت شديدة القسوة ، فقد أعدوا عقوبة الإعدام ، وخصوصاً بواسطة الشنق وبتر مختلف الأعضاء على بعض الجرائم مثل الخيانة وعدم الولاء للملك والهروب من الجيش وتزييف النقود وشهادة الزور وقطع الطريق والسرقة من الكنائس . . . كذلك عدوا الصغير والمكره مسئولين جنائياً عن الأفعال التي صدرت عنهم وعاقبوهما بنفس العقوبات التي توقع على غيرهما ، بل أحياناً كانت جثث الموتى تعاقب باعتبارها مسئولة ، مثال ذلك ما حدث في فرنسا سنة 1670 م عندما صدر أمر ملكي ينظم

(35) د . صوفي أبو طالب ، د . لبيب باهور ، تشريع حور محب 1972 ص 53 .
(36) د . أحمد المجدوب ، الظاهرة الإجرامية ط 1975 ص 74 .
(37) د . لبيب باهور ، لمحات من الدراسات المصرية القديمة 1942 ص 105 .

العقوبات التي توقع على أنواع المجرمين بعد إعدامهم وبخاصة الذين أدينوا بارتكاب جريمة العيب في ذات الملك والمنتحرين ، والأدهى من هذا أن تمتد القسوة إلى الحيوان الذي كانت المجتمعات الغربية تعده مسئولاً هو الأخر عن الجرائم وتحاكمه وتوقع عليه عقوبات بالغة القسوة ، ويزيد الأمر غرابة ذلك القرار الذي أصدره فرانسوا الأول (1494 ـ 1574 م) بالسماح للحيوانات التي تقدم للمحاكمة بالاستعانة بمحام يدافع عنها كذلك عاقبوا الجماد مثال ذلك ما فعله «جان مارتو» في فرنسا سنة 1209 م عندما أصدر أمراً بتدمير جرس كنيسة (بيرون) بسبب الخيانة إذ أنه حرض المواطنين على التمرد[38] .

وبعد لقد بدا واضحاً من استعراض نظام التجريم والعقاب وأحكام المسئولية والجزاء عند المصريين القدماء مدى ما وصلوا إليه من تقدم وما أحرزوه من سبق ، لقد كان احساسهم بمسئولية الإنسان عن أعماله عظيماً ، وكانوا يؤسسون المسؤولية على الإرادة وجعلوا الإدراك أهم شروطها وفرقوا بين العمد والخطأ في المسئولية وفي العقاب ، ولسنا نلومهم لأنهم لم يبحثوا عن نظرية علمية ، وكيف نلومهم وعلم القانون الجنائي كان في ضمير الغيب ولم يعرف إلا في القرن الثامن عشر !

حسبهم أنهم وصلوا إلى هذا المدى واتجهوا في تقدمهم الخلقي إلى الرأفة بمن أجرموا والشفقة عليهم والنهي عن الإسراف في عقابهم والحق أن ذلك ينبع من مفهومهم للعقاب (والمعنى الحرفي لكلمة العقاب المصرية القديمة هو التعليم)[39] ونقرأ في الرسالة المسماة «تعليم موجه إلى مريكارع» وهي من أحد ملوك اهناسيا في القرن الخامس والعشرين قبل الميلاد إلى ابنه مريكارع فهو يوصيه بإقامة العدل وعدم الإسراف في العقاب يقول له «ولا تقم العقاب بنفسك بل عاقب بواسطة الجلادين ومن غير إسراف» وقد وجد من المفكرين في مصر القديمة من نادى بإلغاء عقوبة الإعدام واستبدالها بعقوبة أخف وقد حدث وألغيت على يد الملك «سكابوس» أحد ملوك الأسرة الخامسة والعشرين[40] .

لقد صقلت الحضارة المصرية ذوق المصري القديم وهذبت حسه وارتقت بمشاعره وأخلاقه ، فانعكس كل ذلك على تشريعه الذي جاء متفقاً مع قيمه متلائماً مع مثله وانعكس ذلك على موقفه من الجريمة التي وقعت فلقد سبق المصري القديم إلى الاهتمام بالمجرم قبل الاهتمام بالجريمة ، وذلك لأن المصري ـ كما يقول بريستيد ـ كان يفكر في

---

(38) الدكتور المجذوب ، المرجع السابق ، ص 20 - 21 ، وأنظر أيضاً : «Aesmien : Histoire du Droit Francais , Paris 1925 p . 33 .

(39) د . حسن الساعاتي ، المرجع السابق ، ص 32 .

(40) المرجع السابق ، ص 33 .

الأشياء المعينة والصور المجسمة فهو لا يفكر في السرقة بل يفكر في السارق نفسه ولا يفكر في الحب بل في المحب ولا يفكر في الفقر بل في الرجل الفقير ولذلك لم ير الفساد الاجتماعي بل شاهد الرجل الفاسد[41] .

ويرجع ذلك إلى المثل العظيمة التي وجدت سبيلها إلى الحكومة بدرجة كبيرة إلى المدى الذي انتشرت به في كل الطبقات ، فإن مثل تلك العقائد لو كانت أعلنت بين القوم في شكل مبادىء مجردة لما لفتت إليها الأنظار ولما أحدثت إلا تأثيراً قليلاً ، ولكنها كانت على العكس واقعاً ملموساً ونظماً معاشة وفكراً سائداً ، لقد كان الإنسان في نظر المصري القديم قيمة كبرى وكان الإعدام كما قلنا من قبل عقاب قتل الحر والعبد على السواء .

ويمكن أن نقول ـ دون أن نتهم بالإسراف ـ إن إرادة الإنسان لأفعاله كانت أساس المسئولية في نظر المشرع المصري القديم وإن الإدراك كان شرطاً أساسياً في المسئولية الجنائية .

نعم لم تصلنا منهم نظرية للمسئولية ، ولكن الفلسفة الأخلاقية في مصر القديمة لم تكن لترضى أبداً بالعقاب على الفعل الأصم ، هم لم يتحدثوا عن الإرادة الآثمة ولكن قسماتها كانت واضحة في مواد القانون ، فلم يكن الإنسان في فلسفة مصر القديمة لعبة في يد القدر أو ريشة في مهب الريح كما كان الحال عند الأغريق ، وإنما كان شخصية لها استقلالها وحريتها ولها حقها وعليها واجبها وكانت قادرة على التقويم والاختيار ، ولم تكن أفكارهم عن العدالة مجرد اعتراف بعظمة العدالة وإلا كانت نوعاً من الإحساس بالجمال لا صلة له بالفلسفة الأخلاقية ، لقد كانت هناك مبادىء أخلاقية قائمة تؤكد وتقوي الاعتراف بعظمة العدالة حتى أصبحت مبدأ أخلاقياً بالمعنى الحقيقي عند المصريين القدماء .

المبحث الثاني
المسئولية الجنائية في بابل وآشور

المسئولية التي تقرر القضاء على الشيء مصدر الضرر ومحاكمة العجماوات والمسئولية الجنائية عن فعل الغير ، هذه المسئولية كانت سمة التشريعات القديمة إلا ما ندر ، وهو الأمر الذي يبدو واضحاً في نظام التجريم والعقاب في ظل الحضارة البابلية والآشورية أو حضارة الرافدين عموماً .

والشيء اللافت للنظر حقاً هو أن تشريع «حورابي» وهو يمثل عند غالبية الباحثين

---

(41) بريستيد ، فجر الضمير ، المرجع السابق ، ص 231 .

أهم ما خلفته أرض الرافدين من تراث قانوني ـ هذا التشريع لا يمثل مرحلة متقدمة في الفكر القانوني في بلاد الرافدين إذ . . الشرائع العراقية القديمة السابقة على تشريع «حورابي» تبدو أكثر عدالة وإنسانية وفكرتها عن المسئولية تكاد تتحرر من عيوب المسئولية التي تلقى على غير الإنسان ، فشريعة «ايشنونا» تفرق في مادتها السادسة بين العقاب على جريمة الضرورة والعقاب على الجريمة العادية ، ففي . . الأولى يخفف العقاب والمادة 16 من شريعة «أرغو» تفرق بين العمد والخطأ تفرقة . . يترتب عليها اختلاف العقاب[42].

ويجسد تشريع «حورابي» نظرة أغلب الشرائع القديمة في المسئولية والعقاب . و«حورابي» هو أحد ملوك الأسرة البابلية القديمة وكان ترتيبه السادس بين ملوكها وحكم مدة 43 عاماً وكان القانون المسمى باسمه هو عمله الخالد وقد عثر عليه مدوناً على شاهد من حجر الديوريت في قمته رسم بارز يمثل الملك «حورابي» وهو يتلقى التكليف بوضع القانون من إله العدل وقد حمل أحد الغزاة العيلاميين هذا الشاهد إلى مدينة «سوسا» عاصمة العيلاميين القديمة حوالي سنة 1207 ـ 1171 ق . م كغنيمة حرب ، وهناك عثرت عليه بعثة من الأثريين الفرنسيين في شتاء 1901 ـ 1902 وحملوه كغنيمة تنقيب عن الآثار إلى متحف «اللوفر» .

وقد محا العيلاميون نصوص المواد ابتداء من نهاية نص المادة 65 حتى بداية المادة 100 غير أنه أمكن العثور على نصوص المواد في نسخ أخرى وهو مكتوب باللغة السامية البابلية[43] .

وتتكون مجموعة «حورابي» من ثلاثة أجزاء : المقدمة وتمثل الجزء الأول والثاني ويتكون من 282 مادة وهو صلب القانون وفي الجزء الثالث والأخير يعود «حورابي» ـ كما فعل في المقدمة إلى الإشادة بفضائله وتعداد نعمائه ودعوة خلفائه من بعده ألا يبيدوا عمله ويدعو الآلهة أن تنزل اللعنة على من يشوه نصوص القانون أو يغير منها شيئاً .

وسوف نتناول المسئولية هنا في مطلبين :

المطلب : الفكر الخلقي والديني في بابل وآشور

المطلب الثاني : المسئولية الجنائية في قانون حورابي

---

(42) انظر الشرائع العراقية القديمة ، د . فوزي رشيد ، ص 19 ، 62 وانظر دراسة تحليلية لهذه الشرائع في كتاب د . عامر سليمان ، القانون في العراق القديم ، بغداد 1977 .

(43) انظر في تفصيل ذلك ، د . عبد الرحمن الكيالي ، شريعة «حورابي» دمشق 1958 ص 20 وما بعدها وانظر ترجمة لتشريع حورابي للدكتور محمود سلام زناتي ، مجلة العلوم القانونية والاقتصادية عدد يناير 71 .

المطلب الأول : الفكر الخلقي والديني

إن الحضارة البابلية جاءت متأخرة في تطورها الديني والسياسي والاجتماعي عن حضارة مصر بما لا يقل عن ألف سنة ومع ذلك كانت لهم آدابهم الخاصة ، وقيمهم الخلقية ظاهرة في صلواتهم وفيما كانوا يحصونه من الخطايا ، وفكرة الخطيئة قوية عندهم وهي علة الشرور جميعاً والصلاة والاستغفار من الخطايا هي وسيلة دفع الشرور ، ومن الخطايا امتهان الألهة وبغض الإخوة والكذب والغش والبخل والسرقة والقتل والرياء ، وفي قانون «حمورابي» الشيء الكثير من الأخلاق والمعاملات التي كانت شائعة في بابل وآسيا الصغرى ، جمعها هذا الملك ورتبها وعدل فيها[44] .

وكان اعتقادهم في العالم الأخر أنه مملكة مستقلة لها ملك وتشريع خاص ، ولكن التقدم الخلقي كان بطيئاً وأدعياتهم وصلواتهم كانت تنطوي على اعتراف بالخطيئة وعلى توكيد ضآلة الإنسان مما جعل «بريستيد» يعلن «أن هذه الحقيقة تفسر لنا على الفور السبب الذي من أجله نجد أن ما أضافته المدنية البابلية إلى إرثنا الخلقي في غربي آسيا في حكم العدم[45] .

ولا شك أن الخلاف الواسع بين حضارتين بينهما خطوط اتصال كثيرة كان مصدره الدين الذي يعكس فلسفة مادية دنيوية في بابل وفلسفة روحية تعنى بالعالم الأخر وتهدف إلى إيقاظ الضمير عند المصريين القدماء وكان بين اللاهوت المصري واللاهوت البابلي اختلاف كبير كما يقول «برتراندرسل»[46] فالديانة البابلية كانت أكثر اشتغالاً بازدهار حياة الناس في جانبها المادي على هذه الأرض منها بسعادتهم في الأخرة ولعل ذلك يمثل فارقاً بين حضارة تقوم على الزراعة في مصر القديمة وأخرى تقوم على التجارة في أرض الرافدين وهذا الفكر وموقفه من الإنسان ورؤيته الخاصة للعالم والحياة ترك بصمات واضحة على القوانين وفي مقدمتها تشريع حمورابي .

والحقيقة أن أساطير «بابل» و«اشور» وخاصة عن «تموز» إله الخصوبة كانت سبباً في تدَنيّ سلوكهم الخلقي[47] وانتشار كثير من الأوبئة الخلقية عجلت في النهاية بسقوط حضارتهم وينبغي أن نضع في الاعتبار ونحن نحاول فهم القانون البابلي أن الدين والأدب والقانون والفن ليست وحدات متميزة منفصلة تماماً ، إنما هي متداخلة تؤلف معاً وحدة مركبة ،

---

(44) يوسف كرم ، دروس في تاريخ الفلسفة ط سنة 1952 ص س .

(45) بريستيد ، فجر الضمير المرجع السابق ص 236 .

(46) انظر تاريخ الفلسفة الغربية ترجمة زكي نجيب محمود القاهرة ط سنة 1967 جـ 1 ص 24 .

(47) الحضارات السامية القديمة ـ سبتينو موسكاتي ترجمة د . السيد يعقوب بكر ص 74 بدون تاريخ .

فالحضارة البابلية الآشورية كغيرها من حضارات الشرق القديم لم تكن تفرق بين القانون الوضعي والقانون الديني ولا بين الأدب الديني الدنيوي وكان الدين هو العامل المسيطر في كل ركن من أركان الحياة الإنسانية وكانت نظرة أرض الرافدين إلى الأدب والقانون والفن هي نظرة الشرق الأدنى كله قديماً فلم يكن ينظر إليها إلا في نطاق الدوافع الدينية وكانت هذه الدوافع متغلغلة في كل نواحي الحياة ، فكانت قوام الجوهر العميق لتلك الحياة ولعل هذا أبرز خصائص الحضارة في الشرق الأدنى القديم ، فكان الدين خلاصة القيم الإنسانية[48] وكانت الحياة اليومية للإنسان البابلي تقوم على الخوف ، وكانت الشياطين هي المخلوقات العجيبة التي تزرع فيهم الخوف الأبدي وإن أبرز ما يميز السيكولوجية الدينية لأرض الرافدين فيما يتعلق بالشياطين هو أنه كان ينظر إلى الإنسان على أنه لا عاصم له منها فعلاً ، فحتى المرء الذي يحيا حياة طاهرة ولا يسيء إلى إله من الآلهة يمكن دائماً أن يقع فريسة لمكائد ساحر شرير أو أن يتصل عن غير قصد بكائن أو شيء نجس ، فالإنسان يمكن أن يكون ضحية بريئة لقوى شريرة وإن مثل هذه النظرة الموغلة في التشاؤم لتدل على ضعف كبير في الأفكار الخلقية وعلى انعدام الإيمان بجزاء عادل في حياة أخرى على ما تقدمه من أعمال في هذه الدنيا ، وكانت الخطيئة أقرب الطرق التي يستطيع بها الشيطان دخول جسم الإنسان وهي صنوف عدة كإهمال الطقوس الدينية والسرقة والقتل ولم يكن ثمة تمييز بين الذنوب الخلقية والذنوب المتعلقة بالطقوس الدينية فكان ينظر إليها كلها على أنها من نوع واحد وذلك بسبب الدور الغالب الذي تلعبه الأفكار الدينية في نظام الحياة اليومية كله[49] .

وكانت هذه العقلية الدينية تتعلق بالأسطورة إلى حد كبير وانعكس ذلك على تقديرها للجريمة سواء من ناحية نشوئها أو عقوباتها أو وسائل إثباتها . وقد انتشر استعمال الرقي والسحر في أرض الرافدين انتشاراً واسعاً وكان الكهنة على تخصصات مختلفة منهم من مهمته التنجيم ومن مهمته كشف الجرائم ومن مهمته مساعدة المرضى على الشفاء ، وكان هناك طائفة أخرى منهم عليهم تفسير إرادة الآلهة والتنبؤ بها[50] تلك الإرادة التي تقرر مصير العالم وكانت طقوس أرض الرافدين بالغة التعقيد تشتمل على تفصيلات محددة في صراحة ودقة ، وهذا يدل على مدى تطور الناحية الشكلية من الدين ، كما يبين في الوقت نفسه سيادة الدين المطلقة على كل جانب آخر من جوانب الحياة الاجتماعية وربما دلت آدابهم على إيمان بالحياة الأخرى ولكن دون إبراز لفكرة الثواب والعقاب الأمر الذي يعكس بوجه عام -

---

(48) انظر عرضاً لأخلاق بابل مفصلاً في كتاب ول ديورانت المرجع السابق ص 229 وما بعدها .
(49) المرجع السابق ص 76 ، ص 77 .
(50) المرجع السابق ص 78 ، ص 79 .

كما يقول «سبينيو موسكاني» ـ نظرة سلبية متشائمة إلى الحياة الآخرة[51] .

وكان تقديم القرابين أشيع الطقوس الدينية وأغلبها في الاستعمال وتقدم لأغراض مختلفة ، للتكفير عن الذنوب أو اكتساب رضا الآلهة أو تدشين معبد جديد أو تمثال جديد . وكان الواقع الاجتماعي يقسم الشعب إلى ثلاث طبقات :الرجل الحر ويسمى Amelu اميلو والرجل العاضي ويسمى Maskinu أي المسكين ، الرجل العبد ويسمى Wardu (وكلمة اميلو في الأصل معناها الرجل ولكنها في شريعة «حورابي» تمثل صنفاً خاصاً من بني الإنسان وشريعة حورابي ترينا أن الجريمة على «الاميلو» الرجل الحر تعاقب بجزاء أشد من الجريمة على القسمين الآخرين ، مما يدل على أن الرجل المسمى «اميلو» شخصية أرقى من غيرها ، و يعد المواطن الحقيقي وصاحب الحق الذي يتمتع بحماية القانون[52] .

المطلب الثاني : المسئولية الجنائية في قانون حورابي

في الوقت الذي كانت فيه القوانين المصرية القديمة تتقدم باستمرار نحو تأسيس المسئولية على الإرادة وربط العقاب بفكرة المساواة أمام القانون كان الملك حورابي يعلن صراحة في قانونه أن كل العقوبات والأحكام القضائية تتدرج حسب مراكز المذنبين الاجتماعية وحسب مكانة المتخاصمين الاجتماعية[53]وكان أظهر ما في هذا القانون مبدأ الثأر العيني في صورته المطلقة «العين بالعين والسن بالسن» كما اعترف هذا القانون بالمسئولية الجماعية وقرر لها صوراً متعددة .

أولاً : مبدأ الثأر العيني[54]

على الرغم من الظلم البين الذي يسببه الأخذ بهذا المبدأ فقد أعترف به قانون «حورابي» كقاعدة عامة ونص عليه في أكثر من مادة ، والمسئولية الجنائية طبقاً لهذا المبدأ قد

---

(51) المرجع السابق ص 80 ولتأكيد هذا الطابع يمكن قراءة ملحمة جلجاميش أشهر الملاحم البابلية ، انظر عبد الحق فاضل ، هو الذي رأى ملحمة قلقميش بيروت سنة 1973 حيث يقدم دراسة عميقة عن الملحمة ثم ترجمة شعرية لها .

(52) عبد الرحمن الكيالي ، شريعة حورابي ، المرجع السابق ص 106 , 107 .

(53) بريستيد ، انتصار الحضارة ص 190 الترجمة العربية د . أحمد فخري وانظر أيضاً تشريع حورابي المواد 196 , 197 , 198 , 199 , 200 .

(54) أثناء مناقشة الرسالة رأى استاذنا الدكتور حسن صادق المرصفاوي عضو لجنة الحكم أنه لا داعي لمصطلح جديد هو الثأر العيني اكتفاء بمبدأ العين بالعين وكان رأينا ولا يزال أن هذا المبدأ يختلف عن نظيره في الفقه الإسلامي فبينما يمثل هذا المبدأ في الشرائع القديمة مسئولية مادية حيث يقع القصاص على غير فاعل الجريمة فهو في الفقه الإسلامي تأكيد على مبدأ شخصية العقوبة والمسئولية معاً لذلك آثرنا هذه الصياغة الجديدة حتى لا يختلط المبدأ مع مبدأ القصاص الإسلامي .

تقع على شخص لم يخطيء أبداً ولم يتدخل في الفعل الإجرامي أو يتصل به على أية صورة ، مثال ذلك ما تنص عليه المادة 209 من تشريع حمورابي على أنه «إذا ضرب إنسان ابنة رجل حر وسبب إسقاط جنينها يدفع 10 شيكل فضة في مقابل دية الجنين «ثم تضيف المادة 210 أنه إذا ماتت الابنة فتقتل ابنته .

أما المادة 229 فتقول «إذا بنى بناء بيتاً لرجل ولم يكن بناء متيناً وقتل صاحب البيت بعدم البناء» ثم تضيف المادة 230 «وإذا قتل ابن صاحب البيت بسبب الانهدام يقتل ابن البناء ، وهذه المواد تشير بدقة إلى ما سميناه الثأر العيني بدلاً من التسمية الشائعة وهي مبدأ العين بالعين حيث إنها لا تؤدي المعنى المقصود في الفقه العربي وفي بيئة إسلامية يقوم فيها هذا المبدأ على المسئولية الفردية[55]

وتعد جريمة الإجهاض وعقوبتها مثالاً آخر يؤكد ذلك المبدأ ، فإذا ضرب رجل امرأة فأجهضها عوقب بغرامة مالية إن لم يؤد عمله إلى موت المرأة أما إذا أدى إلى ذلك وقع لقصاص على ابنة المجرم لا المجرم نفسه وواضح ما يمثله هذا النوع من المسئولية من انتهاك لمبدأ شخصية العقوبة الذي لم يعرفه قانون حمورابي ، بل إن العقوبات ذاتها كانت تختلف طبقاً لمكانة الجاني الاجتماعية ، فمثلاً في جريمة الإجهاض تلك فإن الغرامة فقط هي العقوبة المقررة إذا لم تكن من ماتت في الإجهاض من طبقة الأحرار .

والحق أن نظام الطبقات الثلاثي في قانون «حمورابي» أسفر عن اختلاف بعضها عن بعض في الوضع القانوني فإذا أفسد شريف عين شريف آخر فليفسدوا عينه وإذا كسر عظمة شريف آخر فليكسروا عظمه وإذا أفسد عين رجل من العامة وكسر عظمه فليدفع منا من الفضة وهذا ما تنص عليه المواد من 196 ـ 198 من تشريع حمورابي وواضح أن الإساءة إلى العامة عقوبتها أقل قسوة إلى حد كبير من عقوبة الإساءة إلى الأحرار أو يعاقب عليها طبقاً لمبدأ مختلف ، وواضح من نص المادة 26 و 31 من قانون «بيلاما» السابق على «تشريع حمورابي» أن هذه التفرقة أصيلة في الفكر القانوني في أرض الرافدين .

حتى الجرائم المهنية كان يسودها مبدأ التفرقة في العقاب طبقاً للوضع الاجتماعي فقد كان قانون العقوبات يفرض عقوبات على أصحاب المهن إذا أحدثوا ضرراً عارضاً وهم يزاولون عملهم فالجراحون مثلاً كانوا حسب «قانون حمورابي» يعاقبون تبعاً لنتائج عملياتهم مع الاختلافات المألوفة في التقدير حسب الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها المريض (المواد 215 ـ 220) ، وتشير مواد قانون حمورابي إلى أن مبدأ الثأر العيني كان يطبق بدقة على

(55) إن أساس مبدأ الثأر العيني هو فكرة الانتقام والمماثلة في الضرر .

الأشراف ويخفف بالنسبة للعامة ، ويرى «موسكاتي»[56] أن «أحدث الكشوف تبين أن قانون العين بالعين والسن بالسن ـ الثأر العيني ـ قد استحدثه فيا يحتمل الشعب السامي الذي أقام الدولة البابلية الأولى أو على الأقل لم يكن له مكان في التقاليد القضائية السابقة فقوانين «بيلاما» لا تتحدث إلا عن دفع التعويضات وكذلك الحال مع قوانين «أورنمو» التي كشفت حديثاً . وعلى كل حال فإن هذا المبدأ كان شائعاً في شرائع الحضارات الأولى وفي العالم القديم عموماً بغض النظر عن المكان الذي نشأ فيه وأول المجموعات القانونية التي نصت عليه ، وتحتل عقوبة الإعدام مكاناً كبيراً في قانون حمورابي ، فقد فرضت على مرتكب النميمة وشاهد الزور وفرضت أيضاً على من يسرق أو يسلب أو يتسلم سلعاً مسروقة ، وعلى الرغم من ذلك فإن حمورابي أقل صرامة من القانون الأشوري الذي ضم إلى جانب العقوبات السائدة في «بابل» عقوبات أشد مثل قطع الأصابع والأنف والأذنين .

ثانياً : المسئولية الجماعية

بالإضافة إلى مبدأ الثأر العيني فإن المسئولية الجماعية تؤكد خاصة أخرى عن فكرة المسئولية في قانون حمورابي ، ويتحقق هذا النوع متى اتجهت المسئولية إلى هيئة أو أسرة أو عشيرة أو جمعية باعتبارها نتيجة لعمل اقترفه أحد أفرادها أو بعضهم أو نجم عن سلوكها العام فالمسئولية هنا قائمة بالنسبة للعشيرة أو الجماعة عن جريمة يرتكبها أحد أفرادها مع أنه لا جريرة لها فيه .

وقد ظهرت هذه المسئولية في صور كثيرة فأحياناً كانت تقع على الجماعة من مبدأ الأمر بمجرد حدوث الجرم ، وأحياناً كانت لا تقع إلا في حالات محددة كعدم التمكن من المجرم لهربه أو عدم العثور عليه أو الامتناع عن تسليمه . . . إلخ .

والعقوبات التي كانت تؤدي إليها هذه المسئولية تمثلت كذلك في صور شتى فأحياناً كانت عقوبات مالية تغرمها الجماعة مما تملكه وأحياناً كانت عقوبات تنال أعضاء الجماعة في جسومهم وفي حريتهم وما إلى ذلك وأحياناً عقوبات تجمع بين الصفتين[57] وفي تشريع حمورابي مثال واضح لهذا النوع من المسئولية ، وعند استعراض العقوبات الخاصة بجريمة السرقة نجد أن البلدة التي تقع فيها السرقة تضمن الخسارة لصاحبها . ويقدم القانون الحيثي صورة أخرى لهذا النوع من المسئولية ـ وهي صورة من القانون البابلي ـ فالمادة 173 تقرر أن العقاب بسبب عصيان أمر الملك يشمل بيت الجاني أي كل ما في بيته وكل أفراد

---

(56) المرجع السابق ص 101 .

(57) انظر د . علي عبد الواحد وافي ، المسئولية والجزاء سنة 1963 ص 61

Fauconnet : la responsabioite´ op . cit P . 68 .

أسرته ، وكان مبدأ المسئولية الجماعية يطبق بوضوح أكثر على العبيد فإذا توفي العبد في أي وقت بسبب الجريمة فهو لا يموت وحده بل تموت معه أسرته أيضاً .

والحق أن قيام المسئولية الجماعية في الجماعات القديمة عموماً هو صورة من غلبة روح الجماعة وهو الأمر الذي أكده بصورة متطرفة عدد من علماء الاجتماع على رأسهم «دوركايم» ، وتظهر المسئولية الجماعية كلما كانت الجريمة واقعة على الشرف أو السمعة أو العرض أو كانت عدواناً على السلطة ذات المصدر الديني عند القدماء .

والسؤال الذي يطرح نفسه ، ما هو أساس ذلك النوع من المسئولية ؟ هذا الأساس في اعتقادنا يكمن في فكرة «التضامن الاجتماعي» الذي كانت الحاجة إليه ملحة ، وكان واقعاً قائماً عند المجتمعات القديمة وخاصة تلك التي لم تعرف بعد السلطة السياسية القوية ، إن فكرة التضامن هي وحدها القادرة على تبرير هذا اللون من المسئولية[58] حيث يسأل الشخص أو الجماعة عن فعل تم بيد غيره وصدر عن إرادة غيره ، والمسئولية الجماعية ليست صورة من صور المساهمة الجنائية ، فالشريك يتدخل بإرادته في الجريمة إما بالتحريض أو الاتفاق أو المساعدة ، والمسئولية الجماعية لا يشترط لقيامها أي لون من ألوان المساهمة المادية أو المعنوية .

فالفرد هنا يسأل ليس باعتباره شريكاً بل بصفته عضواً في جماعة ويؤكد Fouconnet هذه الصفة التضامنية عندما يقول في رسالته عن «المسئولية» : إن الجماعة إذ تتحمل مسئولية خطأ الفرد فإنها لا تتحمله عنه باعتباره الذاتي بل بصفته أحد أعضاء الجماعة[59]

والواقع أن سبب المسئولية الجماعية ـ كما يقول بعض الباحثين هو الإنتماء والدخول في نطاق معين من القبيلة أو الجماعة وهو بذاته أساس المسئولية أي أنها مسئولية أساسها الانتماء[60] .

فالشخص هنا يسأل أو يجازي لا باعتباره فرداً أجرم بل باعتباره عضواً في جماعة comme membre du group .

فالجماعة يسأل أفرادها مسئولية مفترضة دون بحث عن مدى مشاركتهم في الخطأ الذي ارتكبوه فالغير ينظر إلى الجماعة المسئولة على أنها وحدة أو بعبارة مستحدثة شخصية

---

(58) من هذا الرأي أيضاً د . مصطفى محمد حسنين في كتابه نظام المسئولية ص 118 وما بعدها .

(59) Fauconnet Op . cit P . 68 .

(60) د . مصطفى حسنين ، المرجع السابق ص 122 .

اعتبارية أو معنوية[61] .

والحق أن فكرة التضامن الاجتماعي إذا كانت تفسر إلى حد كبير صورة المسئولية الجماعية فإنها وحدها لا تكفي لتفسير هذه المسئولية الجماعية عند الشرائع القديمة وخاصة في أرض الرافدين وإننا إذا ألقينا نظرة على نوعية العلاقة بين الألهة والإنسان في الفكر البابلي فسوف لا نعجب إذا وجدنا الجزاء الإلهي يقع باطراد على أسرة الرجل بأكملها وعلى أحفاده كلهم كما أن أثر الجريمة في المجتمع وما يخلفه من انتقام الأرواح وغضب الألهة وإثارة الأشباح واللعنة التي تنزل بالجميع في الأرض التي دنسها الخطأ تبرر صوراً من المسئولية الجماعية ، وبإيجاز نقول إن فكرة التضامن الاجتماعي وإن كانت تكمن وراء فكرة المسئولية الجماعية باعتبارها أساساً لها فإنها وحدها لا تكفي لتفسير صورها في الشرائع والمجتمعات القديمة المتحضرة والمتخلفة دون الاستعانة بنظرة الإنسان إلى معنى المجتمع ومعنى الجريمة ومدى التقدم الذي أحرزه في تصوره للألوهية وطبيعة العلاقة بين الله والإنسان .

تعليق آخير

ولكن على الرغم من الشذوذ الذي نلمسه في فكرة المسئولية في تشريع حمورابي فإن روح الإنسان في كل العصور كانت تأبى المعاقبة على الفعل الأصم ، صحيح أن المسئولية هنا تقوم على مفهوم واسع للدفاع الاجتماعي لكن الشرع البابلي لمس من بعيد فكرة العمد والخطأ فالمادة السادسة عشرة من شريعة «أورغو» وهي أقدم الشرائع في أرض الرافدين تنص على أنه «إذا حطم رجل متعمداً ساقاً أو يداً لرجل آخر بهراوة عليه أن يدفع كغرامة منا واحداً من الفضة» فالمادة هنا تصرح بلفظ العمد والمشكلة حقاً هي ماذا تعني فكرة العمد عند المشرع البابلي وهو الأمر الغامض الذي لا تفصح عنه الكتابات حول الموضوع .

وفي الجريمة المتعدية القصد نجد الشرع جعل الغرامة لا القتل هي العقوبة مؤسساً ذلك على أن الجاني كان يقصد الجراح لا وفاة المجني عليه ولتأكيد ذلك نتأمل المادتين 206 / 207 من تشريع حمورابي . أما المادة 206 فتنص على أنه «إذا ضرب رجل حراً في مشاجرة وأحدث به جرحاً فذلك الرجل يمكنه أن يقسم يميناً» أنني لم أضربه عامداً» وسوف يدفع للجراح «أي سوف تكون الدية على الجرح فقط» .

وأما المادة 207 فتنص على أنه «إذا مات من الضرب فيمكنه أن يقسم بطريقة مماثلة إذا كان المجني عليه حراً فسوف يدفع 2 / 1 معينه من الفضة» بل إن المادة 21 تنص على أنه «إذا

---

(61) انظر دراسة ميدانية للمسئولية الجماعية في العشائر العراقية العربية المعاصرة ، المرجع السابق ص 125 وما بعدها .

دخل إنسان بيتاً بقصد السرقة يعدم أو تحفر حفرة ويدفن فيها» .

وإذا كان صحيحاً ما يقوله الدكتور جلال ثروت من أنه من المبالغة أن نقرر أن قانون «حمورابي» عرف نظام الجرائم المتعدية وأنه كان يميز في العقاب بينها وبين الجرائم العمدية[62] ، إذا كان ذلك صحيحاً فإنه يصح أن نقول إنه عرف الجريمة العمدية وميز في العقاب بينها وبين الجريمة الخطئية، حقاً إن الحدود كانت غير متميزة والصورة كانت شاحبة ولكنها كانت موجودة على كل حال .

وأياً ما كان الأمر فإن شريعة «حمورابي» من أهم المكتشفات الأثرية وقد انصرف العلماء إلى دراستها دراسة عميقة وقابلوا بينها وبين أسفار التوراة وتحدثوا واختلفوا طويلاً حول قوانين «موسى» وعلاقتها بشريعة «حمورابي» وشارك في هذا الجدل لغويون ومؤرخون وفلاسفة بل إن الفيلسوف «اسبينوزا» يخصص «رسالته في اللاهوت والسياسة» لهذا الموضوع ويخصص عالم الانتروبولوجيا الشهير «جيمس فريزر» كتاباً ضخماً لهذا الغرض هو «الفولكلور في العهد القديم» وسوف نشير إلى طرف من هذا الحوار عندما نتحدث عن المسئولية الجنائية وتطورها في العهد القديم .

---

(62) انظر رسالة الجريمة المتعدية القصد ط سنة 1965 ص 15 .

الفصل الثاني

المسئولية الجنائية
عند اليونان والرومان

لقد أفسح التاريخ الحضاري لهذين الشعبين ـ اليونان والرومان مكاناً كبيراً واحتلا من كتابه صفحات طويلة وهما بلا شك من الينابيع الأصلية لحضارة الإنسان .

لقد كانت عبقرية اليونان في الفلسفة والأدب ولا تزال فلسفة «سقراط» و«أفلاطون» و«أرسطو» ومسرح «آيسخيلوس» و«يوريبيدس» و«أرستفانيز» يمثلان هدية اليوناني القديم إلى الإنسان في كل العصور .

أما عبقرية الرومان فكانت في التشريع والسياسة ، ولا يزال القانون الروماني أهم المصادر التاريخية عند المشرع الغربي الحديث .

وقد بدأت أوروبا الحديثة أولى خطواتها نحو النهوض والتقدم باحياء تراث اليونان والرومان فيما سمي ثقافياً «بحركة التنوير» وتاريخياً «بعصر النهضة» ، وإن كنا نعتقد أن حضارة الإسلام لها أكبر أثر في صحوة العقل الغربي .

وسوف ندرس المسئولية الجنائية عند اليونان والرومان في مبحثين :

المبحث الأول : المسئولية الجنائية عند اليونان .

المبحث الثاني : المسئولية الجنائية عند الرومان .

المبحَث الأول
المسئولية الجنائية عند اليونان

وسوف نتناول في هذا المبحث المسئولية الجنائية عند اليونان في ثلاثة مطالب :

المطلب الأول : نظرية الإرادة عند اليونان .

المطلب الثاني : المسئولية والعقاب عند أفلاطون .

المطلب الثالث : التشريع اليوناني وفكرة المسئولية والجزاء .

المطلب الأول : نظرية الإرادة عند اليونان :

لم تلق مسألة حرية الإرادة عناية كبيرة في فلسفة القدماء لا لأن مشكلة الجبر والاختيار دخلت إلى الفلسفة عن طريق المسيحية كما يرى بعض الباحثين في الغرب وإنما لأن ما أثاره القدماء وخاصة فلاسفة اليونان وأجابوا عنه هو مسألة الخير والشر في الأفعال لا مسألة الجزاء والاستحقاق ، ولكن الفكرة راودت عقول فلاسفة الإغريق وعرفنا لهم آراء حول نظرية الإرادة ، غير أن المشكلة لم تكن عندهم ملحة وربما ـ باستثناء أرسطو ـ لم يقم أحد منهم بتحليل دقيق للفعل الإرادي وتحديد ماهيته وعناصره وبحث شرائطه ، وليس من الصعب اكتشاف السبب ، وإذا أردنا اختيار تعبير معبر فإننا سنقول بأن الفكر اليوناني لم يميز الإنسان عن الحيوان تمييزاً جوهرياً بأن الأول يتميز بحرية إرادة لا يمكن أن تنتزع منه بينما سلوك الحيوان يكون بالغريزة ، إنما هو يميز الإنسان عن الحيوان بأن الإنسان يستطيع أن يعبر عن نفسه باللغة وأنه بفضل اللغة يحوز معرفة الكليات والأشياء الخالدة ومعرفة الإله في النهاية . إن مجال الإرادة عند المفكرين اليونان يأتي في المرتبة الثانية بعد مجال المعرفة[1] وهو الأمر الذي نشهده واضحاً عند سقراط وتلاميذه الكبار وفي مقدمتهم «أفلاطون» بل أن «أرسطو» نفسه «تقوم تحليلاته وجميع نتائجه ـ من حيث الأساس ـ في النهاية على مبدأ سقراط الرئيسي الذي يذهب إلى أن الرذيلة جهل والفضيلة علم[2] بل إن سبباً آخر نضيفه إلى ذلك وهو أن فكرة الحرية عند اليونان كانت تتصل اتصالاً مباشراً ـ على حد تعبير بعض الباحثين[3] بفكرة الديمقراطية والحرية السياسية وإن كانت تمت بوشائج قربى إلى الإرادة الحرة فإنها ليست ظاهرة من ظواهر الإرادة ، ولعل ذلك يفسر لنا سر ابتعاد الفلاسفة اليونان عن مواجهة المشكلات التي تعترض حرية الإرادة والتي هي مثار جدل من المحدثين ، ولا نستطيع أن نقول مع البعض[4] إن الفلسفة الإغريقية تقوم في جوهرها على الإرادة الحرة فقد وجدنا عندهم من يقول بالضرورة المطلقة مثل «ديمقريطس» ومن يقول بالحرية مثل «أبيقور» وإن كانت الحرية عنده مجرد إنحراف آلي لا غير فهو يخلط بين مفهوم الصدفة وبين فكرة الحرية ، أما الرواقيون فهم في أرجح الآراء كانوا يحاولون التوفيق بين

---

(1) انظر أدلف جيجن ، «المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية ، ترجمة عزت قرني ط سنة 1976 ، ص 246 .

(2) انظر ، ايتلين جلسن ، الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط ، 1974 ، ترجمة د . إمام عبد الفتاح ص 416 .

(3) د . عثمان أمين ، محاولات فلسفية ، ص 109 ط 1953 .

(4) د . رؤوف عبيد ، التيسير والتخيير 1971 ، ص 109 طبعة أولى .

الحرية والضرورة[5] .

(أ) اتجاه الجبر

إن «سقراط» وهو بداية الفلسفة اليونانية بالمعنى العميق ، كان يرى أن الفضيلة معرفة ، وهذا يعني أن الرذيلة جهل ، أي أن الإنسان لو استطاع أن يدرك الخير بوضوح لتعين عليه القيام به ، ورأى «سقراط» في الفضيلة إذا أخذ على عواهنه يستلزم الجبر لأن معرفة الخير ترتب عمل الخير حتماً . ولكن واحداً من أكبر الباحثين في فلسفة سقراط وأفلاطون على وجه الخصوص وهو «ألفرد أدوار تيلر» يرفض هذا التحليل لرأي سقراط ويفسر عبارة «سقراط» على نحو آخر «إن قيام الناس بما يعترفون هم أنفسهم بأنه خطأ وقيامهم به دون أي إكراه هو من التجارب المعروفة عند الناس جميعاً وليس لنا أن نفترض أن سقراط يقصد إنكار ذلك[6] ، والحق أن آراء سقراط في هذا الصدد على صراحتها مبهمة ولا يمكن الوصول إلى معنى المعرفة التي هي الخير الأسمى عنده وقد أثار التيار السقراطي مشكلة خاصة «تلك هي نظرية أن ليس هناك شرير» بإرادته وقد كان الاعتقاد في قوة المعرفة قوياً إلى درجة أن من عرف يوماً ما هو الخير فسيعمل بالضرورة العمل الحسن ، وهكذا فكل شيء يعود عند التيار السقراطي إلى مسألة العلم فمن يفعل الشر فإنما يفعله عن جهل وليس على أساس آخر وهذا يعني إخراج مسألة أحكام السلوك الإنساني من ميدان الإرادة وإدخال لها في ميدان المعرفة مما يفقدها طابعها الأخلاقي وهكذا فإن الشر الصادر عن الجهل لا يصبح موضوعاً خلقياً[7] .

أما «ديمقريطس» فقد كان ـ كما يقول رسل ـ من الجبريين المتزمتين فكل شيء يحدث وفقاً لقوانين الطبيعة ولا يحدث بالصدفة ، بل إن «لوقيبوس» الرائد الأول للمذهب الذري كان يقول «لا شيء يحدث بلا شيء» بل كل شيء يحدث على أساس وبحكم الضرورة[8] .

أما الرواقية فمذهبها يبدو كمحاولة للتوفيق بين الحرية والضرورة فهم يقولون إن مناسبات أفعالنا محتومة ولكنها ليست محتمة بذاتها فإن أفراداً مختلفين خلقاً إذا وجدوا في

---

(5) انظر يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية 1958 ، ص 218، 219 ، ويرى بعض الباحثين أن الرواقيين يرون بأنه لا يمكن أن يكون الإنسان حراً في عالم مجبر أنظر ، قصة الفلسفة اليونانية ، أحمد أمين ، 1935 ص 289 .

(6) انظر كتابه عن سقراط ، وتحليله لعبارة سقراط ، ص 106 ، وما بعدها ترجمة : محمد بكر خليل ، القاهرة 1962 .

(7) انظر المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية ، المرجع السابق ص 251 .

(8) تاريخ الفلسفة الغربية ، ترجمة زكي نجيب محمود 1956 ، ص 177 .

الظروف نفسها لم يأتوا الأفعال نفسها ، والحق أن التناقض يبدو واضحاً في الفلسفة الرواقية ، ويرجع ذلك إلى أنهم عندما وجدوا الشر في العالم ، قالوا إن الله لا يريد إلا الخير ثم نسبوا الشر والخطيئة إلى حرية الإنسان لقد حاولوا بفكرة الحرية الخروج من مأزق فلسفي ولكن لم يقرر لهم النجاح . «لقد حاولت المدرسة الرواقية بكل ما لديها من براعة على إدراك الحقائق أن تجد طريقة تحافظ بها على حد أدنى من حرية الإرادة التي بدونها لا تقوم لأية أخلاق قائمة[9]» لقد كان الرواقيون في الحقيقة يمثلون اتجاهاً قدرياً واضحاً لا يملك الإنسان فيه أن يغير من سير الأمور ، والتناقض القائم في فلسفتهم بين الإرادة الحرة والجبرية واحد من التناقضات التي سايرت الفلسفة من أقدم العصور إلى يومنا هذا متخذة صوراً مختلفة في العصور المختلفة .

(ب) إتجاه الحرية :

فإذا انتقلنا إلى الاتجاه الآخر فإن «أرسطو»[10] يرى أن الإنسان مخير بين أن يعمل الخير أو الشر وتعالج «الأخلاق إلى نيقوماخوس» مشكلة المسئولية الإنسانية بالرجوع إلى حالات قضائية فعلية فلا يمكن إيجاد أعذار لفعل ظالم إلا تحت ظروف معينة ، ولكن أرسطو يؤكد من حيث المبدأ أن الإنسان حر في اتخاذ قراراته وأحكامه على هذا النحو أو ذاك ولكنه لا يتحدث كثيراً عن أن الإنسان علة أفعاله ، وإذا كانت إرادة الإنسان تأخذ مكانها إلى جوار العلة الأولى في حركة السلوك الإنساني فما هي طبيعة العلاقة بين الحركة التي يدفع بها الإنسان خلال سلوكه والحركة التي تخرج من المحرك الأول لكل شيء وهو المحرك الذي لا يتحرك كما يرى أرسطو ؟ ومن الصعوبة بمكان الوصول إلى رأي حاسم عن مفهوم أرسطو للحرية فإننا نجده في كتابه «الأخلاق» يقول ما يأتي «الرجل الشرير رجل جاهل لا يعرف ما الذي ينبغي عمله ومثل هذا اللون من الأخطاء هو الذي يجعل الإنسان ظالماً غير عادل أو هو الذي جعله إنساناً سيئاً أو شريراً[11]» ، وهذا القول يقترب «بأرسطو» من التيار السقراطي ولكن تأكيده على الفرق بين أخطاء السلوك التي لا تعتمد علينا لأنها ألوان من الجهل يقع سببها خارجاً عنا ولسنا بالتالي مسئولين عنها ، وبين الخطأ الذي نتجه إليه ونتعمده حيث نكون نحن السبب في هذه الحالة فإن مسئوليتنا عن الفعل هي الوضع الطبيعي للأمور ، إن مثل هذه التأكيدات التي نراها مبثوثة في مؤلفه عن «الأخلاق» تجعل

---

(9) يوسف كرم ، المرجع السابق ص 229 ،وانظر زكريا إبراهيم ، مشكلة الحرية ، ص 48 ط 1 ، بدون تاريخ .

(10) انظر تحليلاً لمفهوم الحرية ، والإمكان عند أرسطو في كتاب : J . Wahl : Traite´ de Metaphysique . Paris , 1953 P — 530 .

(11) روح الفلسفة في العصر الوسيط ، المرجع السابق ص 417 .

فكرة الحرية عنده أكثر وضوحاً والانتهاء إليها من جانبه صحيح عند التقويم العلمي لفكرة .

أما فلسفة «أبيقور» فإنها تقوم على تشبيه الحرية بمروق الذرات وانحرافها في مواضع ولحظات غير معينة بعد سيرها في خط مستقيم يفترض اتباعها له في الفراغ اللامتناهي ، والعالم عند «أبيقور» آلة ميكانيكية محكوم بأسباب طبيعية لها نتائجها وليس فيه كائنات فوق الطبيعة ، والإنسان في هذا العالم هو يبحث عن سعادته حيث كانت وكيفما يرى فهو حر الإرادة إلى أبعد الحدود[12] ، ومن الواضح أن مدرسة «أبيقور» في الحرية وكل الفلسفات التي تبنت هذا الاتجاه من بعد هي فلسفات تؤمن بالمصادفة ، وفلسفة المصادفة لا تنطوي على عمد وإرادة ولكنها ـ كما قال أرسطو ـ ترى أن المصادفة الحقة نتيجة علل آلية بحتة .

لقد كان «أبيقور» مادي المذهب لكنه لم يأخذ بالحتمية وقد تبع «ديمقريطس» في رأيه بأن العالم مكون من ذرات وفراغ ولكنه لم يؤمن بما آمن به «ديمقريطس» من سيطرة القوانين الطبيعية على الذرات سيطرة تامة ، لقد كان «أبيقور» مهاجماً عنيداً للدين ويكره ممثليه كراهية حادة ولما كانت فكرة الضرورة عند اليونان ذات أصل ديني فقد تصور أن الهجوم على الدين لن ينجح إلا بهدم فكرة الضرورة . إن «أبيقور» يعرض علينا عالماً حزيناً بارداً مجدباً هو آلة معقدة بلا عامل يديرها ومشهد فوق طاقة البشر لم ترسمه يد إله ، لقد جعل «أبيقور» إمكانية إنحراف الذرات هي التي تشير إلى حرية السلوك الإنساني «ولكننا لا نكاد نعرف شيئاً عن تفاصيل «أبيقور» لخط سير الذرات في الكون وهو خط مدهش حتى ينتهي إلى حرية الإنسان ولا نعرف شيئاً عن تصوره لتلك الحرية[13]» .

ونحن لو تأملنا المشكلة ـ مشكلة الجبر والاختيار ـ في فلسفة اليونان خاصة من زاوية السلوك الإنساني لقلنا مع البعض «إن التيسير المستمد من دور نواميس الطبيعة عند بعض الرواقيين متداخل مع التخيير المستمد من الإرادة الحرة كمبدأ مستقل كما أن التسيير المستمد ـ في رأي أبيقور ـ من النظر إلى النفس كذرة محكومة بقوانين آلية متداخل مع التمييز المستمد من قدرة الذرة على الانحراف تلقائياً والخروج من نطاق السكون الشامل والمادة الخالصة فالتداخل بين التسيير والتخيير واضح في المدرستين معاً بما يتعذر معه إمكان القول بأن إحداهما مدرسة «ضرورة» والأخرى مدرسة «حرية»[14] ، والآن سوف نعرض بشيء من التفصيل لفكر أفلاطون في المسئولية والعقاب .

---

(12) قصة الفلسفة اليونانية ، ط 1 ، ص 306 ، المرجع السابق .
(13) المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية ، المرجع السابق ، ص 254 .
(14) رؤوف عبيد ، المرجع السابق ، ص 111 .

المطلب الثاني : المسئولية والعقاب عند أفلاطون[15]

لقد كان اختيارنا «لإفلاطون» عن عمد لأنه قام بفحص دقيق لقوانين «اسبرطة» و«أثينا» كما أن «لأفلاطون» قد عرف الحضارة المصرية القديمة ودرس معتقداتها وأشار في محاورة «طيماوس» إلى مدى تقدير «صولون» الحكيم المشرع الشهير لهذه الحضارة ، وأي دارس لفكر أفلاطون يرى أن كل ما قاله عن عالم المثل والخير وخلود النفس إنما يرجع إلى أصول مصرية قديمة[16] و «محاورة القوانين» لأفلاطون تشتمل على أول محاولة لصياغة لائحة قوانين لا ترتكز على قوانين الدولة فحسب بل وتشمل القانون اليوناني عموماً ، وهي ليست مجرد ملخص بل هي دراسة علمية تتضمن الإشارة المستمرة إلى مبادىء السلوك الإنساني الاجتماعي وهذه المحاورة كما يقول ـ أرنست باركر ـ بالنسبة لليونان هي في وضع نظرية التشريع للفيلسوف «بنتام» بالنسبة لانجلترا بل إن أفلاطون يقدم لنا وثيقة حية عن الفكر والقانون والتشريع وحياة اليونان عموماً في عصره .

ثم إن أفلاطون له رأي في الجريمة والعقاب بالغ الطرافة ويعيد إلى الذهن آراء المدرسة الوضعية في الجريمة بل يمكن مقارنته أيضاً باتجاه الدفاع الاجتماعي الذي يمثله «جراماتيكا» لهذه الأسباب كان أفلاطون على دراسة أكثر تفصيلاً دون غيره من فلاسفة اليونان .

والنظرية العامة للقانون الجنائي عند أفلاطون يحوطها الغموض في بعض جوانبها كما أنها تتناقض في تفصيلاتها ولسنا نلوم أفلاطون ـ كما لامه أرنست باركر ـ عندما رآه لا يفرق بين القانون والأخلاق ولا بين الدين والقانون ، فتلك سمة الفكر القديم كله ، ولكي نفهم أفلاطون حق الفهم ينبغي أن نلاحظ أنه يعمل على مستويين المستوى المثالي والمستوى العملي دون أن ينسق أو يوفق بينهما .

أفلاطون وحرية الإرادة : إن المحاورة الأولى «لأفلاطون» تشير إلى إتجاه جبري واضح ولكن «أفلاطون» حاول التخلص من تأثير سقراط عليه وأعلن في كتابه

---

(15) اعتمدنا في عرض فكر أفلاطون على الكتب التالية : . Ernest Barder : Greek political theory
الترجمة العربية ، لويس اسكندر ، 1966 .
أفلاطون : للدكتور عبد الرحمن بدوي .
أفلاطون : أوجست دنيس ، ترجمة محمد إسماعيل محمد .
والكتب العامة في الفلسفة اليونانية وهي كثيرة .

(16) انظر محاضرات في الفلسفة اليونانية ، د . نازلي إسماعيل حسين ص 179، 167 وما بعدها ، القاهرة بدون تاريخ .

«الجمهورية» الذي كتبه وهو في الخمسين «إن الإنسان يختار مصيره وهو المسئول عن أفعاله ، ومع ذلك فقد ظل عدد من مؤرخي الفلسفة ينسبونه إلى أنصار الجبرية ، ويقول الدكتور عبد الرحمن بدوي . . الواقع أن أفلاطون كان يقول بحرية الإرادة وهو يذكر هذه الحرية في كثير من المواقع بكل صراحة ، والأقوال التي تبدو في الظاهر مناقضة للقول بالحرية يمكن أن تفهم بسهولة باعتبارها مؤدية أيضاً للحرية فالقول المشهور «إن إنسان لا يفعل الشر مختاراً» ، فيه أيضاً معنى حرية الإرادة لأن المقصود هنا بالاختيار : العلم الصحيح ومصدر فعل الشر هنا الجهل وليس مصدره عجز الإرادة أو عدم قدرتها على فعل الخير فهذا القول يتصل بنظرية المعرفة ولا صلة له بحرية الإرادة[17] ، وما يقوله الدكتور بدوي هو ذات ما قاله . . ألفرد أدوار يتلر . . في معرض دفاعه عن «سقراط» في هذه النقطة بالذات[18] وعلى الرغم من هذا الدفاع فإن اعتبار الرذيلة جهلاً يخرج أحكام السلوك الإنساني من مجال الإرادة ويدخلها في نظرية المعرفة وهو ما وصل إليه فعلاً الدكتور عبد الرحمن بدوي في فهمه لأفلاطون . وهذا الاتجاه يفقد الطابع الأخلاقي للسلوك الإنساني فالشر الصادر عن الجهل لا يصبح موضوعاً خلقياً .

وفي رأيي «أن أفلاطون» أقرب إلى مدارس التوفيق فهو لا يمكن أن يكون جبرياً لأن ايمانه بالتيار السقراطي لم يمنعه من الاحتفاظ في رفق بالمقولات الأخلاقية الخاصة : فهو حين يعتبر نموذج الطاغية أشد معارضي الفيلسوف فإنه لا يقصد من ذلك أنه رجل تنقصه المعرفة أكثر من أي رجل آخر بل إنه قبل كل شيء رجل ذو إرادة شريرة وقصد سيء أي أنه رجل مجرم[19] ، وكذلك لا نستطيع أن نجعل منه مناصراً لحرية الإرادة وهو الذي يقول إنه لا يوجد شرير بإرادته .

أفلاطون ونظرية القانون الجنائي : عالج أفلاطون المسئولية والجريمة والعقاب في الكتاب التاسع من «القوانين» وأفكاره هنا ليست إلا جزءاً من فلسفته الأخلاقية العامة ، وهي بهذه الصفة تحتوي في ثناياها نقداً للوضع القائم وليس مجرد ترجمة له ولعل هذا هو سر التناقض عند أفلاطون بين فلسفته التي لا تتسع كثيراً لفكرة الجريمة الاختيارية وبين اتباعه مفاهيم القانون العادي وهو يشرع للجريمة ولعله هنا ـ كما يقول آرنست باركر ـ يسجل اعتراضاً فلسفياً على الفكرة ثم يعود إلى علم القانون فيأخذ بمفاهيمه ويحاول أن يضعها في نظام جديد أكثر دقة .

---

(17) د . عبد الرحمن بدوي ، أفلاطون 1954 ، ص 1954 ، ص 208 ط 2 .

(18) انظر كتاب سقراط ، المرجع السابق ، ص 118 ، 119 .

(19) المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية ، المرجع السابق ، ص 252 .

فالجريمة في نظر «أفلاطون» ليست شيئاً اختيارياً وليست فعلاً مقصوداً من أفعال الإرادة بقدر ما هي نتيجة حتمية لمرض خلقي يعاني منه المجرم ومن واجب الدولة أن تشفيه منه ، ويعني أفلاطون بالمرض هنا مرض النفس وهو يشرح ذلك في محاورة «طيماوس» بقوله «مرض النفس يعني عدم وجود القوة العاقلة ، وهناك نوعان من هذا الوضع ، الجنون والجهل ، وكلمة المرض يجب أن تطلق على حالة الرجل الذي يعاني من أحدهما .

ويرجع «أفلاطون» في بعض الأحيان الجريمة إلى أسباب فسيولوجية فيقول «لا يوجد إنسان مجرم باختياره ولكن المجرم يصبح كذلك من جراء بعض العادات الجسمية السيئة أو نتيجة للتغذية غير الملائمة» ولكن إرجاع الجريمة إلى أسباب فسيولوجية على هذا النحو الواضح يجب أن يوازن ويضبط بكتابات أفلاطون الأخرى[20] ، لأنه يؤكد أن الجريمة مرض في النفس يحتم السلوك الإجرامي وعقاب الدولة على الجريمة يجب أن يتجه إلى شفاء المجرم من مرضه والدولة عند توقيع العقاب لا تقف إلى جانب حقوق الشخص المجني عليه أو إلى جانب مخطط النظام المعتدي عليه فحسب بل إنها تناصر ذلك الجانب الأفضل من المجرم نفسه وإذا استخدمنا عبارات «روسو» فإن الدولة تكره المجرم على التحرر من ربقة عبوديته إلى أسوأ عناصر نفسه ، وإذا استعرنا لغة الفيلسوف «كانت» فإن المجرم في هذه الحالة يعامل كغاية في ذاته لا كوسيلة لمنع الآخرين من ارتكاب الجريمة وهكذا يبدو «أفلاطون» من أنصار الرأي القائل إن القصاص إصلاح للنفوس ويقرنه بنظرة عن الجريمة فحواها أن الجريمة نوع من المرض يصيب المجرم وهو يقول في هذا الشأن «إن القصاص الذي يوقع بمقتضي القانون لا يقصد به الأذى بل يهدف إلى إحدى نتيجتين إما تحسين حال المعاقب أو جعله أقل سوءاً مما يكون لو بقي دون قصاص» والسبب في ذلك أنه ينظر إلى الجريمة على أنها قدر وأمر لا اختيار فيه للإنسان ، ولكنه مع ذلك لا ينكر مسئولية الفرد عن أعماله ، فالجريمة هي نتيجة أهواء المجرم الخاصة وإذا كانت قوته العاقلة هي عامل اختياري فلا بد أن فيه شيئاً يجب أن يتحمل المسئولية على أساسه وقلما يوضح «أفلاطون» هذا الشيء وتلك ثغرة في عرضه للموضوع كما يقول «باركر» ولكن هذه النقطة بالذات تؤكد أن «أفلاطون» لم يكن ليتصور انعدام المسئولية فأقامها دون أن يبين لنا الأساس الذي تقام عليه ويحاول «أفلاطون» الخروج من المأزق فيفرق بين الجريمة والأضرار تمهيداً للفصل بين الأفعال الاختيارية وغير الاختيارية . فالجريمة عنده تتوقف على الميل الطبيعي وهي فساد داخلي في النفس ليس فيه اختيار مطلقاً أما الأضرار فهي فعل موضوع يترتب عليه نقص مادي في مركز الشخص الذي يقع عليه الضرر أو في ممتلكاته ، وقد يكون متعمداً أو غير متعمد ،

---

(20) أنظر ، ارنست باركر ، المرجع السابق ، ص 318 ، ج 2 من الهامش .

وتفريق أفلاطون هنا بين الجريمة والأضرار ليس أساسه الفرق بين طرق رفع الدعوى التي تتبع في الحالتين بل أساسه الفرق بين الناحية الذاتية وميل المجرم ، والناحية الموضوعية وهي الأضرار المادية[21] .

والجريمة عند أفلاطون مسألة تستلزم العلاج أما الأضرار فهو مسألة تستوجب التعويض وهذا التعويض ذو شقين شق ترد به الخسارة وشق يعاقب به المجرم لحمله على الطاعة والأضرار لا يستلزم بالضرورة وقوع الجريمة بل هو شيء مستقل عنها وقد يحدث دون ارتكاب الجريمة ويجب أن يعامل بمعزل عنها ، والأضرار ما دامت تنقسم إلى أضرار متعمدة وأضرار غير متعمدة فإن الجرائم يمكن تقسيمها إلى جرائم اختيارية وجرائم غير اختيارية هذا ما يقوله «أفلاطون» وهو منطق غير مفهوم . والحق أن هذا القول يوقع «أفلاطون» في تناقض ظاهر وليس تناقضاً ظاهرياً كما يرى «أرنست باركر» فالأضرار المتعمدة مع وجود ميل اجرامي هو جريمة على طول الخط ، أما الجريمة ذاتها فهي شيء غير إختياري دائماً . هذا ما يقوله «أفلاطون» وهو ما لم يستطع تبريره منطقياً ولا تطبيقه عملياً عندما أراد أن يشرع قانونه الجنائي ، بل إن «أفلاطون» في تشريعه يصل بالجريمة الاختيارية إلى أبعد مدى ويرى أن تعمد القتل هو جريمة من الناحية النظرية ويجب أن يعاقب بنفس عقوبة جريمة القتل حتى إذا لم يحدث القتل فعلاً ، وهذا الذي يقوله أفلاطون يؤكد ما ذكر من أنه لا يفرق بين الأخلاق والقانون والدين ، ذلك لأن تعمد القتل وإن مثل مخالفة أخلاقية ، فإن القانون لا يعاقب على مجرد النيات وهذا الخلط الذي نراه في تفكير «أفلاطون» لا يبرر إلا إذا قلنا إنه في فلسفته كان ناقداً لقوانين عصره ، أما في تشريعه فقد كان يتبنى أغلب المفاهيم القائمة في القانون المعاصر له .

ولو أردنا أن نستنبط وجهة نظر «أفلاطون» في المسئولية لبدأ وكأنه واحد من أنصار المدرسة الوضعية الحديثة فأساس المسئولية عنده ـ وإن لم يصرح ـ هو الدفاع الاجتماعي الذي يستوعب الدولة ونظامها والمجني عليه والجاني ذاته باعتباره عضواً على الدولة أن تحرره من مرض الجريمة ، والعقوبة عنده مجرد علاج لمرض وينبغي تنفيذها على هذا الأساس وإن كان «أفلاطون» لا يتحدث عن مرض الجسم وإنما عن مرض الروح .

ولقد قادت هذه الفكرة عن المسئولية «أفلاطون» إلى تحريم الخطورة ذاتها ، وهو محظور وقع فيه أصحاب المدرسة الوضعية المحدثون «فأفلاطون» يقرر أن انتواء القتل هو جريمة من الناحية النظرية ويجب أن يعاقب بنفس عقوبة جريمة القتل ، ولا عجب بعد ذلك

---

(21) انظر باركر . المرجع السابق ، ص 323 .

أن نرى «أفلاطون» لا يفرق في المسئولية بين الرجل والطفل وبين الإنسان وغير الإنسان بل إنه يرفض المساواة في المسئولية وفي العقاب بين العبيد والأحرار وهو يرفض قول «أوطيفرون» الذي لا يفرق بين قتل عبد أو غريب أو قتل حر أو قريب ، ويقول قولاً كان يمكن أن يكون جديراً «بأفلاطون» نفسه . «وهناك شيء واحد يجب الالتفات إليه ألا وهو إن كان القاتل قد قتل ظلماً أو عدلاً[22] .

المطلب الثالث : التشريع اليوناني وفكرة المسئولية والجزاء .

القوانين عند اليونان الأقدمين عادات مقدسة أوحت بها الآلهة مثل كل القوانين في العصور القديمة وإن كان في مرحلة تالية من مراحل تاريخ التشريع اليوناني أصبح المشرعون يجمعون أوامر الآلهة وينسقون بينها وصدرت قوانين يمكن القول إنها من وضع الإنسان ، وفي هذه الكتب القانونية تحرر القانون من سيطرة الدين وازدادت على توالي الأيام صبغته الدنيوية وأصبحت نية الفاعل ذات تأثير كبير في الحكم على فعله وحلت المسئولية الفردية محل الالتزامات العائلية واستبدل بالانتقام الفردي العقاب القانوني على يد الدولة[23] .

وظهور نية الفاعل كان لها أثرها في التفرقة بين الجرائم العمدية وغير العمدية ويقول جاكهان «إن هذه التفرقة كانت مستقرة في تقاليد الإغريق القدماء بإعتبارها قاعدة تمليها الفلسفة الأخلاقية المزدهرة في تراثهم العلمي الرائع[24] ، والتشريع الأثيني لا يفرق بين القانون المدني والقانون الجنائي والطابع الديني فيه واضح ، فجريمة القتل على سبيل المثال تعد خطيئة دينية وجريمة قانونية في وقت واحد والخوف من الانتقام يظل قائماً إذا عجز القانون عن الانتقام من القاتل ، وكانت هناك ثلاث محاكم للنظر في جرائم القتل تختلف باختلاف طبقة القتيل وأصله ، وباختلاف نوع الجريمة وهل متعمدة أو غير متعمدة ، وهل هي مما يجوز التسامح فيه أو لا يجوز وكانت محكمة رابعة تنعقد في «فريتس» على الساحل لتحاكم الذين نفوا من قبل لارتكابهم جريمة القتل الخطأ ثم اتهموا بعد ذلك بجريمة القتل العمد ذلك أنهم وقد دنسوا بارتكاب الجريمة الأولى لا يسمح لهم بأن تطأ أقدامهم أرض «أتيكا» ولهذا يدافع عنهم المدافعون وهم في قارب بجوار البحر[25] ، ولعل ذلك مصدره عقيدة راسخة في ديانة اليونان القديمة تقول بأن آلهة الانتقام يحل غضبها على المجرم وأهل

---

(22) انظر محاكمة سقراط ، ترجمة د . عزت قرني ، سنة 1973 ص 4 .

(23) ول ديورانت ، قصة الحضارة ، حياة اليونان ، ترجمة محمد بدران ، ط 1953 ، ج 2 ، ص 28 ٪ 27 .

(24) انظر عبد المهيمن بكر ، القصد الجنائي ، 1959 ، ص 13 .

(25) انظر ول ديورانت ، المرجع السابق ، ص 29 .

بيته ومدينته . وإلى ذلك يرجع السبب في أن المجرمين كانوا في الغالب الأعم يبعدون عن مجتمعهم بالإعدام أو النفي مدى الحياة[26] . ولم يكن الدافع إلى ذلك الغضب للأخلاق بقدر ما كان الرغبة في الوقاية من نوع العدوى وهو الدافع ذاته الذي يحدو بنا إلى عزل المصابين بمرض معد . وإذا ما تيسر للمجرم التخلص من ذلك الدنس الذي اجتمع فيه الإثم وسوء الطالع ففي وسعه أن يعود مرة أخرى إلى حظيرة المجتمع الإنساني . ولا شك أن مثل هذه العقائد سوف تدفع التشريع إلى تقرير مسئولية غير الإنسان وهو ما حدث فعلاً فلم يتورع «أفلاطون» ولا القانون السائد في عصره عن تقرير مسئولية الحيوان والجماد .

فقد نص أفلاطون على هذا المبدأ في كتابه «القوانين» إذ يقول «إذا قتل حيوان إنساناً كان لأسرة القتيل الحق في إقامة دعوى عليه وعلى الحيوان أمام القضاء وفي حالة ثبوت الجريمة على الحيوان يجب قتله قصاصاً وإلقاء جثته خارج حدود البلاد ويستثنى من ذلك حالة القتل الناشيء عن مبارزة الإنسان والحيوان في مسرح الألعاب العمومية فإن هذا لا يترتب عليه أي إجراء قضائي وإذا سقط جماد على إنسان فقتله سواء أكان سقوطه ناشئاً عن عامل طبيعي أو عن عمل إنساني اختار أقرب الناس إلى القتيل قاضياً من جيرانه ليحكم على الجماد بالنبذ خارج الحدود ويستثنى من ذلك الأشياء التي تقذف بها النيازك والصواعق وما إليها فإذا تسببت هذه الأشياء في قتل إنسان فلا يترتب على أعمالها أي إجراء قضائي» .

وواضح أن هذه الإستثناءات لاعتبار المبارزة عملاً مشروعاً ، ولأن النيازك والصواعق يستحيل إخضاعها لإجراءات التقاضي والحكم عليها بالعقاب ، «وأفلاطون» هنا ينقل عن قوانين عصره فقد أنشأ قدماء اليونان محكمة مستقلة بأثينا كان يطلق عليها اسم البريتانيون prytanion وهو اسم المكان الذي تعقد فيه جلساتها وكانت مهمتها محاكمة الحيوان والجماد الذي يتسبب في هلاك إنسان[27] ، وقد احتفظ تشريع «دراكون» Dircon بهذه المحكمة . ولم يدخل أي تعديل جوهري على نظمها أو وظائفها .

وقد ذكر «ديموستين» Démosthéne الخطيب اليوناني الأشهر في القرن الرابع قبل الميلاد عبارة تدل على وجود هذه المحكمة في عصره إذ يقول «إذا سقطت صخرة أو قطعة حديد أو خشب على شخص فقتلته وجب أن تقام عليها الدعوى أمام محكمة «البريتانيون» .

«ولم تكن مسئولية الحيوان عند قدماء اليونان مقصورة على الحالات التي يؤدي فيها

---

(26) فارن سذرلاند ، مبادىء علم الإجرام ، ترجمة د . حسن المرصفاوي ، القاهرة 1968 ، ص 341 .
(27) Fauconnet op . cit . P . 66 .

عمله إلى قتل إنسان بل كانت تقع هذه المسئولية كذلك في جرائم أخرى فقد ذكر بلوتارك Plutarque قانوناً من قوانين «صولون» المشرع الأثيني الشهير 640 - 558 قبل الميلاد ، يتضمن مسئولية الكلب إذا عض إنساناً ويقضي على صاحب الكلب في هذه الحالة بتسليم كلبه إلى المجني عليه مكموماً ومشدوداً في الوثاق وتشتمل قوانين جورتين : les Lois de Gortyne على مادة تتضمن كذلك مسئولية الحيوان في حالة قتله لحيوان آخر إذ تدع لمالك الحيوان القتيل الخيار في أن يستبدل به الحيوان المعتدي فيتنازل كلا المالكين للآخر عن حيوانه الحي أو الميت أو يطالب مالكه بالغرم المقرر ، ويعلق الدكتور علي عبد الواحد وافي على هذا بقوله وليس الغرض من تسليم الحيوان المعتدي في هذين القانونين ـ قانون صولون وقانون جورتين ـ تحقيق عوض مالي للمجني عليه وإنما الغرض تمكين المجني عليه من مرتكب الجرم ليتخذ حياله ما يشاء ويطلق مؤرخو القانون على هذا الإجراء اسم «التخلي» ، فنحن إذن بصدد مسئولية وجزاء جنائيين يتحملها الحيوان نفسه وينشآن عما أحدثه من ضرر[28] .

وواضح من هذا الاستعراض مدى اتساع الاتجاه الموضوعي في فكرة المسئولية عند قدماء اليونان بل إن بعض الأفكار الأساسية في فكرة المسئولية مثل الخطأ والإهمال لا يمكننا التعرف على المقصود منها عند اليونان الأقدمين والحق أن من يستعرض شرائع اليونان الأقدمين يقول مع ول ديورانت «إن الشرائع الأثينية لم تبلغ ما كنا نتوقعه لها من الاستنارة وهي لا تسمو كثيراً على قوانين حورابي»[29] .

المبحث الثاني
المسئولية الجنائية عند الرومان

قيل كثيراً عن عظمة القانون الروماني فهو عند البعض أعظم تراث أورثه العالم القديم للعالم الجديد ، يقول أهرنج Ihering لقد أصبح القانون الروماني عنصراً من عناصر مدنيتنا الحديثة ويمضي «والتون» إلى أبعد مدى حين يعلن «أنه ليس هناك كتاب بعد الإنجيل أثر في المدينة ذلك التأثير الذي كان لمدونه «جستنيان»[30] .

أما «بلونتشلي» فقد كتب يقول «لقد ساهم الرومان أكثر من أي شعب آخر من شعوب العالم القديم في عبقرية الدولة والقانون[31] .

---

(28) المسئولية والجزاء ، د . علي عبد الواحد وافي 1963 ط 3 ص 23 .

(29) قصة الحضارة ، المرجع السابق ، ص 34 .

(30) د . محمد عبد المنعم بدر ، عبد المنعم البدراوي ، مبادىء القانون الروماني ط أولى سنة 19 ص 3 .

(31) أحمد وفيق ، علم الدولة جـ 1 سنة 1934 ص 223 .

هذا ما قيل ، وهو قول على جانب من الغلو كما أنه خاطىء إلى حد ما ، وإذا ما دخلنا إلى مجال النظرية العامة في القانون الجنائي فسوف يبدو البون شاسعاً بين ما بلغته الحضارة المصرية القديمة من تقدم وبين القانون الروماني الذي أتى بعدها بزمن طويل ، وعندما نضع في اعتبارنا الإرادة كأساس للمسئولية الجنائية فإن كل تشريع يحاكم العجماوات والأطفال والمجانين ـ كما هو الحال في القانون الروماني ـ يظل تشريعاً متخلفاً مهما وصفه أهله بالعظمة والتقدم ، فلقد كان العالم الروماني على الرغم من فتوحاته العسكرية تابعاً هزيلاً للفكر اليوناني في المجال الفلسفي ، أما تقدمه القانوني فقد تمثل في الصياغة والتقنين بينما ظل جوهر القانون ـ وخاصة في المجال الجنائي ـ قريباً مما كان عليه الحال في قوانين «حورابي» .

وسوف نتناول المسئولية الجنائية عند الرومان في مطلبين .

المطلب الأول : **الفكر الروماني والمسئولية الجنائية .**

المطلب الثاني : **القانون الروماني والمسئولية الجنائية .**

المطلب الأول : الفكر الروماني والمسئولية الجنائية :

لقد كان الرومان عيالاً في الفلسفة على اليونان وخاصة الفكر الرواقي وظهرت الأخلاق الرواقية في بعض ما تبناه الرومان من أفكار مثل فكرة القانون الطبيعي وقانون الشعوب ، ونجد مثلاً «أولبيان» ulpien وهو من مشرعي القرن الثاني يطلق على التشريع نفس التعريفات التي كان يطلقها الرواقيون على الفلسفة .

ونرى مجموعة النظم التي صنفها الامبراطور «جستنيان» 532 م قد فسرت مبادىء القانون الطبيعي وقانون الشعوب مسترشدة بمبادىء الرواقيين ناهجة منهجهم في صوغ العبارات ، وقد كان أثرهم واضحاً في القانون المدني الروماني الذي أكد ضرورة احترام الملكية وحرمة العقود ، وفي هذا الصدد يقول «أرنست رينان» في مؤلفه عن الامبراطور الروماني «مارك أوريل» لقد كان في مزج الرواقية بالتشريع الروماني انتصاراً بالغ للروح اليونانية على الروح اللاتينية وإيثار لفكرة الإنصاف على تزمت القانون وشدته وتفوق لأساليب اللين على أساليب العنت والعنف[32] .

والفلسفة الرواقية فلسفة ضرورة حاولت أن تحدث نوعاً من الوفاق بين الحرية والحتمية فسقطت في ضرورة لافكاك منها على النحو الذي انتهى إليه «الأشعري» وفكرته

---

(32) د . مصطفى الخشاب علم الاجتماع ومدارسه ، الكتاب الأول ط 1977 ص 86 وقارن أيضاً برنتون ، أفكار ورجال ، ترجمة محمود محمود ط 168 - 169 .

عن «الكسب» كما سنرى ، ولقد ذهبت الرواقية إلى أن الكون يخضع لضرورة لا مناص منها وأن الإنسان لا يستطيع عمل شيء غير مقدر له ، ومع ذلك فقد انتهت إلى أن الشر من عمل الإنسان ومسئول عنه ، والحق أن الفلسفة الرواقية كانت أكثر اهتماماً بالسلوك الخلقي ولم يحاول الرواقيون اكتشاف ما يكون عليه نظام العالم ، ولهذا فإنهم كما يقول «م . تيلور» لم يقدموا نظرية للكون متفقة مع تقاليدهم الخلقية[33] ، ولكن هناك فكرة أساسية كان لها تأثيرها على عدد من الفقهاء وهي اهتمام الرواقية بالنية قبل كل شيء ، ففي النية وحدها تكمن خيرية الأفعال وشريتها ، والفلسفة الرواقية لا يعنيها العمل بقدر ما تعنيها النية وهذا ما دفع المشرعين الرومان إلى القول بأنه «يتحتم النظر عند الفصل في الجرائم إلى النية لا إلى النتيجة» . والعبارة ينبغي أن تفسر على أهمية النظر إلى الركن المعنوي في الجريمة إلى جانب الركن المادي ، وقد ظن المؤرخ «م . ب . تشارلزو ورث» أن فكرة النية إبتكار جديد ابتدعه المشرعون الرومان[34] وهي ـ في الحقيقة ـ صدى للفكر الرواقي وتمتد جذورها إلى الفلسفة الخلقية عند المصريين القدماء ، وقيمة فكرة النية في مجال المسئولية تأتي من أن الفعل مجرداً عن النية لا يصدق عليه أنه فعل أخلاقي كفعل النائم مثلاً .

ويبدو أن هذه لم يكن صداها كبيراً على القانون الروماني ولم تتجاوز كثيراً دائرة الفكر الفلسفي ، وقد ظل القانون الروماني حتى آخر مراحل تطوره يهمل الإرادة حتى في القانون المدني «فلم تكن الإرادة بذاتها تكفي لإنشاء التصرفات القانونية ، وهي بذاتها عاجزة عن تحديد شروطها وآثارها . . . . والشكلية ليست صورة للتعبير عن الإرادة بل هي العنصر الوحيد الذي يعنى به القانون ويرتب عليه الأثر ، والالتزام لا يتولد عن واقعة التراضي أو عن العقد بمفهومه الحديث باعتبارها مصدراً للالتزام وإنما يتولد من التلفظ بألفاظ معينة حددها القانون[35] ونحن نعلم أن المسئولية الجنائية والمدنية كانتا غير منفصلتين ويقومان معاً على الضرر لا على الخطأ ، حقاً لقد عنى الفقيه «أولبيان» بفكرة النية وفرق بين العمد والخطأ ورتب النتيجة الطبيعية على ذلك فوقع عقوبة مخففة في حالة الخطأ ، وليس معنى ذلك أن الإرادة الآثمة أصبحت أساس المسئولية أو حتى كانت ملحوظة عند قيامها ، فالذي يستعرض أحكام القانون الروماني يجد أن المسئولية فيه تتناول غير الإنسان حتى فيما

---

(33) م تيلور ، الفلسفة اليونانية ترجمة عبد المجيد إبراهيم ط 1958 ص 151 - 152 وللدراسة الرواقية . يراجع أ ـ د . عثمان أمين الرواقية القاهرة سنة 1971 ط 3 .
ب ـ برتراند رسل ، تاريخ الفلسفة الغربية المرجع السابق ص 442 وفيه تحليل عميق لفكرة الإرادة عند الرواقيين ويراجع الفصل 28 كله ففيه تحليل عميق لمذهبهم .

(34) م . ب . تشارلزوورث ، الامبراطورية الرومانية ترجمة عبده جرجس ط 1961 ص 31 .

(35) د . صوفي ابو طالب ، أبحاث في مبدأ سلطان الإرادة في القانون الروماني ط 1954 ص 36 .

بعد عهد الجمهورية وقد ذكر «مومسن» أن النزعة المادية كانت لا تزال قائمة في عهد قانون الألواح الإثني عشر[36] ، والحق أنه حتى يمكننا التقدير السليم لفكرة المسئولية عند الرومان يجب أن نقول إن التشريع لم يكن يعبر دائماً عما وصل إليه الفكر الفلسفي والفقه القانوني من تقدم في فكرة ما ، إن التعسف والاستبداد يفرضان بصماتها على التشريع ويبقيان النزعة المادية على الرغم من تجاوزها فلسفياً وفقهياً ، وهو أمر عرفته التشريعات الأوروبية حتى القرن الثامن عشر ، ويمكن القول إن الفقيه «أولبيان» أدرك أن المسئولية تكمن في الإرادة والإرادة الآثمة بالذات ، ولكنه كان في واد والتشريع في واد آخر ، ولا شك أن القانون الجنائي يعبر عن التطور الخلقي للمجتمع ، وعن الأيديولوجية السياسية السائدة . إن القانون الجنائي في المجتمعات القائمة ما هو إلا كتاب رسمي للأخلاق ، وعبر «جلينك» ـ على حده في تعبيره ـ عن هذه الحقيقة عندما قال «إن القانون الجنائي كتاب يصور أحقر أنواع الأخلاق في المجتمع[37] .

وقد عبر «روسكوباوند Roscoe Pound» عن هذا الانفصال بين الواقع القانوني وفكر الفلاسفة والفقهاء ، بقوله «وبينما لم يفرق الفقهاء القانون عن الأخلاق عندما نظروا للقانون كمثال أعلى إلا أنهم لم ينقطعوا عن التقيد بحرفية القانون الصارم عندما كان قابلاً للتطبيق[38] .

ونستطيع أن نوجز فنقول إن الفكر الروماني ذا الطابع الرواقي لم يؤثر كثيراً على تطور القانون الروماني نحو الأخذ بفكرة الخطأ في المسئولية الجنائية ويمكن أن نلحظ التأثير الأرسطي في التشريع[39] فقد كانت عناية الرومان بفكرة الإنصاف تعبيراً عن مفهوم العدالة عند . «أرسطو» وهذا هو السر في غياب فكرة الحرية والإرادة «لأن الاختيار الأرسطي يتحدث عن العقوبة أكثر مما يتحدث عن الحرية وكلمة الحرية التي يستخدمها «أرسطو» يعطيها في الواقع معنى سياسياً ذلك أن الحرية الأرسطية تعني بصفة الاستقلال ، فهي حالة ذلك الشخص الذي يكون مستقلاً عن غيره سياسياً واجتماعياً ، وهذه الحالة هي المثل الأعلى للديمقراطية كما يقول «أرسطو» نفسه أي أن فكرة الحرية التي ينظر إليها الآن على أنها شيء سام جداً من الناحية السيكلوجية ومن الناحية الميتافزيقية لم تكن عند «أرسطو» سوى

---

(36) د . جلال ثروت ، الجريمة المتعدية القصد ، رسالة سنة 1965 ص 17 و18 .

(37) د . عبد العزيز عزت في الاجتماع الأخلاقي ط 3 سنة 1959 ص 27 .

(38) المرجع السابق مدخل إلى فلسفة القانون ص 22 .

(39) «هنري باتيفول» فلسفة القانون ، ترجمة سموحي فوق العادة بيروت 1972 ، ص 55، 56 وفيه عرض لهذا التأثير .

فكرة سياسية أو اجتماعية[40]

المطلب الثاني : القانون الروماني والمسئولية الجنائية

عرضنا فيما سلف أثر الفكر الإغريقي والفلسفة الرواقية بوجه خاص على العالم الروماني ، وبدأ ذلك الأثر واضحاً فيما خلفه لنا فلاسفة الرومان أمثال «مارك أوريل» و«سنيكا» و«وابكتيتوس» من كتابات ورسائل ، وقد دار حوار فلسفي أزعج السلطة السياسية فأصدر بعض أباطرة الرومان - كما فعل «دمنيانوس» عام 91 ميلادية - أوامرهم بطرد الفلاسفة من روما .

ولو تساءلنا من هو المسئول جنائياً في تشريعات الرومان لأعطتنا تشريعاتهم إجابات واضحة تشير إلى مسئولية الحيوان والطفل والمجنون والبريء ، فكل هؤلاء كانوا مسئولين في مراحل محدودة وتشريعات معينة وهو ما يؤكد النزعة المادية التي خلعها الأباطرة الرومان على أحكام القانون الروماني .

فالتشريع المنسوب إلى «نومابوبيليوس Namopompilius (714 - 671 ق م) يتضمن مادة تقضي بعقوبة الإعدام على الثور وصاحبه اللذين يتسببان في أثناء عملية الحرث في نقل الحد الفاصل بين الحقل المحروث والحقل المجاور له وهو نص يسلم بأهلية الحيوان للمسئولية وما يترتب عليها من جزاء[41] .

وقد أقرت شريعة الألواح الإثني عشر مسئولية الحيوان في حالتين إحداهما إذا تسبب في إتلاف أو ضرر وثانيهما إذا رعى عشباً غير مملوك لصاحبه ، وكانت المسئولية في هذه الصدد تتجه إلى الحيوان نفسه وتتعقبه في أي يد تتملكه .

أما مسئولية المجنون عن أفعاله عند الرومان فيؤكدها الأمر الذي أصدره الأمبراطور الروماني «مارك أوريل» Marc Auréle في أواخر القرن الثاني بعد الميلاد حيث قرر حظر عقاب من تحقق جنونه في صورة قاطعة وعلل ذلك بأن الجنون في ذاته عقوبة يصاب بها الإنسان فلا يصح أن - تضاف إليها عقوبة أخرى ، وهذا الأمر يدل دلالة ضمنية على أن محاكم روما كانت من قبل تعاقب المجانين المحقق جنونهم في بعض الجرائم على الأقل[42] .

أما مسئولية الأطفال فقد قررت شريعة الألواح الإثني عشر بعض - عقوبات بدنية على

---

(40) «جلسون» الفلسفة المسيحية ، المرجع السابق ص 292 .
(41) د . علي عبد الواحد وافي ، المسئولية والجزاء ، المرجع السابق ص 24 - 27 وأيضاً .
(42) علي عبد الواحد وافي ، المرجعي السابق ، ص 48 .

الأطفال في بعض الجرائم وخاصة في حالة السرقة التي يقبض على صاحبها في حالة تلبس وكذلك في حالة السطو على محصولات الزراعة وسرقتها من الحقول مع اشتراط ظرف مشدد وهو حدوث ذلك ليلاً .

والشيء الغريب أن شرائع الرومان استمرت فيها ملامح هذه المسئولية الشاذة حتى أواخر القرن السادس الميلادي على الرغم من الدور الذي قامت به المسيحية في تهذيب فكرة المسئولية وتخفيف الشدة في تقرير العقاب وتنفيذه ، وعلى سبيل المثال أصدر الامبراطور «أركاديوس» Arcadius في أواخر القرن الرابع الميلادي قانوناً بصدد جريمة الخيانة الوطنية احتفظ به الأمبراطور «جستنيان» امبراطور الدولة الرومانية الشرقية من سنة 527 ـ 565 م . وقد قرر هذا القانون «العدالة المطلقة تقضي بأن يصيب أبناء المقترف لجريمة الخيانة الوطنية العقاب نفسه الذي يصيب والدهم ولكن الإمبراطور لما له من سلطة مطلقة يرى الإبقاء على حياتهم على أن يحرموا من الميراث والملك ويحول بينهم وبين مواطن الشرف ومظانه ولا يسمح لهم بالاشتراك في الطقوس الدينية ، وهكذا يعيشون عيشة المنبوذين في فقر مدقع وبؤس مقيم[43] وقد سبق منذ زمن بعيد أن رفض الفقيه «أولبيان» هذه المسئولية الجماعية التي يعاقب فيها البريء وقال : «لا يجب أن ندفع بطفل بريء تحت طائلة القانون ونوقع عليه أقسى الجزاءات لجريمة ارتكبها أبوه من الأفضل في حالة كهذه أن تترك الجريمة بلا جزاء بدلاً من أن نلحقها بشخص بريء بعيد عنها كل البعد ، إن العقل لا يستسيغ أن يلحق الأذى بشخص غريب عن الجريمة وتجعله يتحمل وزر ما اقترفته يد أثيم وإذا كان الغرض من توقيع الألام هو إصلاح أخلاقية الأفراد فالأقرب إلى المنطق أن تصب الالام على مقترفي الجرائم ولا تلحق بسواهم» .

ولكن صوت العقل الذي كان يمثله «أولبيان» كان يضيع تحت نير السلطة المطلقة التي يملكها الأباطرة الرومان بل إن تلك الدعوة بأن تصيب الجريمة المجرم فحسب ظلت بلا صدى على مستوى التشريع حتى عصر «جستنيان» .

وواضح أن أهلية الكائن الإنساني للمسئولية عند الرومان لم تكن تتوقف على إرادة آثمة وإنما كثيراً ما كان العقاب مجرد رد فعل يصيب الإنسان والحيوان والعاقل والمجنون والطفل والرشيد ، وقد ظل القانون الروماني حتى آخر مراحله يحتفظ بهذه الصورة الشاذة للمسئولية ليس باعتبارها شراً لا بد منه بل لأنها نظام اجتماعي مقبول وهذا القبول هو الذي وصم قوانين الرومان بالنزعة المادية وعقوباتهم بالشدة فهذا «ديورانت» يصف مجموعة

---

(43) علي عبد الواحد وافي ، المرجع السابق ص 71 .

القوانين التي تحتويها الألواح الاثنا عشر بأنها من أشد القوانين التي عرفها التاريخ[44]. ويقرر بحق الشارع الألماني الكبير Ihering «أن تلك الأنظمة القانونية الرومانية كانت دليلاً على سيطرة روح الانتقام الأعمى حتى على قواعد القانون إذ كان هدف هذه القواعد إلى ذلك الحين - هو مواجهة الفعل برد فعل من نفس مادته فقد كان يقابل الضرر أياً كان مصدره بضرر مشابه بل أشد ولو كان مصدر الضرر حيواناً غير عاقل أو جاداً، وكانت عناية القانون منصبة كلها على مادة الفعل وعلى أثره المادي وضرره الواقعي دون التفات إلى شخص الفاعل وظلت هذه النزعة سائدة في القانون الروماني حتى في عهوده اللاحقة أي في العهد الجمهوري والعهد الإمبراطوري[45].

ومن أهم ما عكسته هذه النظرية على القانون عدم المساواة أمام القانون الجنائي، فقد كانت العقوبات تختلف بين العبد والحر والمواطن الروماني وغيره من سكان الامبراطورية - فلم يكن الجناة على اختلاف طبقاتهم سواء أمام العقوبة، لقد كان هناك تمييز بين الأحرار والعبيد، وبين الأشراف المتوسطين من الشعب وطبقة الدهماء[46] وقد رأى البعض[47] أن عدم المساواة هذه كانت تسفر في بعض الأحيان عن معاقبة أهل المراتب العليا بأشد العقوبات، فعلى سبيل المثال إذا أزال شخص حداً حجرياً عن عمد فيجب أن يتناسب العقاب مع مرتبة الجاني ودرجة ذكائه فقد يحكم على الثري أو النبيل بالنفي بينما يحكم بالجلد أو بالحبس الجنائي سنتين على من هم أدنى مرتبة وأقل شأناً، وهذا الرأى ليس سليماً وخطؤه في تصوره أن عقوبة النفي أعلى في سلم العقوبات من عقوبة الجلد والحبس أو الأشغال الشاقة والعكس هو الصحيح كما يقول ذات المؤلف صاحب الرأي المنتقد فإنه عند استعراض العقوبات يصرح «وقد تنطوي بعض العقوبات وخاصة بالنسبة للطبقات الدنيا على شيء كبير من الصرامة والقسوة فإذا صدر الحكم بإدانة واحد من ذوي المكانة الرفيعة فقد يحكم عليه بالنفي أو الإبعاد عن البلاد أما أفراد الطبقة الدنيا فعقوبتهم أدهى وأعظم فقد تكون عقوبة من تثبت إدانته منهم الجلد أو الأشغال الشاقة التي يقضونها في المناجم والمحاجر بل قد يصلب أيضاً[48].

ولم يعرف القانون الروماني أيضاً مبدأ الشرعية وإن كانت قد ظهرت بعض تطبيقاته

---

(44) قصة الحضارة، الجزء الأول من المجلد الثالث ص طـ 1955 ص 70.
(45) انظر د. رمسيس بهنام، النظرية العامة للقانون الجنائي طـ 1968 ص 125 - 128.
(46) د. عبد الفتاح الصيفي، الجزاء الجنائي، بيروت سنة 1972 ص 76، 77.
(47) م. ب «تشارلز وورث» الامبراطورية الرومانية، المرجع السابق ص 71.
(48) م. ب «تشارلز وورث»، المرجع السابق ص 31، 32، 33.

في العصر الجمهوري إلا أن الأمر قد إنتهى إلى حيث ساد الظلم والتحكم وعدم المساواة في عهد الأمبراطورية السفلى[49] وبدأ واضحاً أثر ذلك فيما أوجزناه من قواعد المسئولية والعقاب .

وليس معنى ذلك أننا نبغي أن نسلب القانون الروماني تقدمه ونؤكد تخلفه ، فقد كان له بلا شك دور في دفع التقدم القانوني إلى الأمام ، وفي مجال العقاب فقد تحدث بعض الفقهاء عند الضرورة النظر إلى النية عند الفصل في الجرائم وأهمية المساواة أمام القانون ، ويرجع الفضل إلى مدونة «جستنيان» في إلغاء القاعدة السابق أن قررها قانون «كورنيليا» القاضية بمعاقبة الإفصاح عن الإرادة الإجرامية Lex Cornelia بذات عقوبة الجريمة كما لو كانت قد وقعت إذ قررت المدونة على العكس المبدأ الساري إلى وقتنا الحاضر والقاضي بعدم المعاقبة على مجرد النيات[50] .

ونستطيع أن نوجز فنقول إن مسئولية غير الإنسان كانت واضحة في أحكام القانون الروماني ، وإن رجاله لم يعطوا أهمية لدور الخطأ في القانون الجنائي[51] ومن المبالغة الزعم بأن فكرة الخطأ ذاتها قد تبلورت في أجل معلوم من تاريخ القانون الروماني ، والأستاذان أن «مازو» يؤكدان أنها ظلت مائعة في بناء المسئولية[52] «نعم لقد فرق الرومان بين العمد والخطأ وانعكس ذلك على المسئولية والعقاب ، ولكن الإرادة لم تأخذ مكانها أبداً باعتبارها أساس المسئولية والعقاب ، ولعل الطابع الديني للقوانين القديمة عموماً جعل فكرة الخطيئة والدنس أكثر وضوحاً من فكرة الخطأ الإرادي . أما انعدام المساواة في العقاب فيمكن أن نجد تفسيراً له في ملاحظة عميقة أبداها«الفريد نورث وأيتهد» الفيلسوف الرياضي المعاصر في مؤلفه «مغامرة الأفكار» وهو يتحدث عن حضارة اليونان والرومان عندما أكد أن العبودية كانت أساساً تقوم عليه حضارة المدينة ، وكانت من الافتراضات المعترف بها في جميع أنحاء العالم على حيز التطبيق ، وفي نطاق النظرية ، ولم تتحول النظرية الاجتماعية من فرضية العبودية إلى فريضة الحرية إلا بعد ذلك بقرون وقد وصلت العبودية في ذروة الامبراطورية

---

(49) انظر د . عبد الأحد جمال الدين «دروس في المبادىء الرئيسية للقانون الجنائي القسم العام ط 1975 وقارن د . محمد سليم العوا ، «مبدأ الشرعية في القانون الجنائي المقارن مقال بمجلة قضايا الحكومة ص 8 سنة 1977 .

(50) د . رمسيس بهنام ـ المرجع السابق ص 129 .

(51) ميشلية فيلية «محاضرات في فلسفة القانون الجنائي لطلبة دبلوم القانون العام كلية الحقوق جامعة عين شمس 1977 ص 31 .

(52) د . جلال ثروت ، المرجع السابق ص 18 .

الرومانية إلى منتهى ما يمكن أن تصل إليه سواء أكان ذلك بالنسبة إلى ضرورتها أو لعدد العبيد ، أو للإرهاب الذي كان منصباً عليهم أو بالنسبة للمخاطر التي كانت تحيق بهم[53] .

(53) مغامرة الأفكار ، ترجمة أنيس زكي حسن بغداد ، سنة 1960 ، ص 35 – 54 .

الفصل الثالث

المسئولية الجنائية
في العهد القديم والجديد

في الصفحات السابقة كنا نعالج الفكر الفلسفي باعتباره مدخلاً إلى عالم القوانين وكان الأمر طبيعياً فكلاهما ـ الفكر والقانون ـ نتاج بشرى . أما ونحن نواجه كتاباً سماوياً فإن الأمر جد مختلف لأن المصدر الإلهي للكتاب يجعل الفكر تابعاً للشريعة وليس موجهاً ، والشريعة ذاتها هي المثالية التي يرنو إليها الفكر وبالتالي فهو يعمل في إطارها ولا يعمل لتجاوزها . وقد نظرت في أسفار العهد القديم وإصحاحات العهد الجديد وفي ذهني أن مواقف الأديان الثلاثة إزاء الألوهية والكون والإنسان لا تختلف فالمصدر واحد وشريعة الله واحدة ورسل الله حتى الرسالة الخاتمة يكمل كل منهم بناء الآخر ، والخلاف ليس في النصوص ذاتها بل توثيق النص في بعضها والفهم الإنساني له في البعض الآخر ، نعم ليس هناك فكر ديني واحد بل فكر ديني نوعي فهناك فكر يهودي وهناك فكر مسيحي وهناك فكر إسلامي على ما يقرر علماء تاريخ الأديان ، ولكن ليس صحيحاً ما انتهى إليه البعض[1] من أنه ليس هناك معطى ديني وأن جوهر اليهودية مخالف لجوهر المسيحية وكلاهما مخالف لجوهر الإسلام ، إن هذا الرأي خاطىء تماماً[2] وهو يخلط بين الفكر الديني الذي أساسه الفهم البشري لنصوص الكتاب وبين الدين ذاته باعتباره موصي به من الله سبحانه ، ومنذ اتصلت السماء بالأرض في دين سماوي أثيرت قضايا جديدة على مستوى الفكر لم تعرف من قبل وعلى رأسها قضية التوفيق بين الدين والفلسفة في المسيحية ، وقضية التوفيق ودرء التعارض بين العقل والنقل في الإسلام .

وقد قيل الكثير حول مصادر الفكر والتشريع في العهد القديم وأدى التناقض بين بعض الأسفار إلى أن نشأت عند الغربيين حركة النقد التاريخي للكتب المقدسة التي وضع

---

(1) د . حسن حنفي ، قضايا معاصرة ط 1 جـ 1 ص 74 وما بعدها وهو يدافع عن هذا الرأي بإصرار .

(2) أنظر الإمام الشوكاني : إرشاد الثقاة إلى إتفاق الشرائع ، تحقيق د . إبراهيم هلال . القاهرة سنة 1975 ، والمصدر في الأديان السماوية الثلاثة وهو يثبت وجهة نظره بدراسة التوراة والإنجيل .

أسسها «اسبينوزا» بكتابه رسالة في «اللاهوت والسياسة» مضى معه في الطريق ريشار سيمون ثم روج لها «فولتير» ولا شك أن التصوير الغريب الذي قالت به التوراة للأنبياء يثير العجب ويثير الشك في صحة الأسفار، كما أن أية قراءة فاحصة لها تؤكد التناقض الصارخ بين قصتي خلق الإنسان في كل من الإصحاحين الأول والثاني من سفر التكوين، وهذا مجرد مثال وعلى كل تلك قضايا على أهميتها لا مجال للتعرض لها فقد بذل هذا المجهود فلاسفة وعلماء أنتروبولوجيا ورجال لاهوت[3]، وإنما أشرت إلى ذلك لتأصيل بعض أحكام المسئولية في العهدين وتعليل بعض التناقض في الأحكام والقسوة في العقوبات وإقرار أنواع عدة من المسئولية الشاذة تسفر عن إدانة البرىء وهو أمر ينبغي ألا تنسبه للتشريع السماوي، ومن المهم أن ألفت النظر إلى أنني أتعامل مع النصوص كما هي دون محاولة لنقدها أو توثيقها ولكني حرصت على أن أتعرف على ملامح وسمات المسئولية فيها على ضوء ما خلفته الأمم السابقة من تراث قانوني.

وسنتناول موضوعنا في مبحثين:

المبحث الأول: المسئولية الجنائية في العهد القديم.

المبحث الثاني: المسئولية الجنائية في العهد الجديد والفكر الكنسي.

المبحث الأول
المسئولية الجنائية في العهد القديم

يبدأ العهد القديم بأسفار موسى الخمسة وأول هذه الأسفار هو سفر التكوين يحدثنا عن أصل العالم والبشر ويتتبع تاريخ الإنسان حتى تكون نواة الشعب العبري بإبراهيم الخليل عليه السلام بأسرته، والسفر الثاني هو سفر الخروج ويحكي قصة الفرار من مصر وإعلان الشريعة من جبل سيناء والسفران التاليان سفر اللاويين وسفر العدد يحتويان على مزيد من أحكام الشريعة وأغلبها مما يمت إلى الطقوس، ويواصلان حكاية التجوال في الصحراء أو في البيئة وآخر الأسفار الخمسة هو سفر التثنية يورد أحكاماً أخرى للشريعة على أنها آخر ما فرضه موسى قبل موته، هذه هي الصورة التي وصلت بها الأسفار إلينا وهذه الأسفار هي القاعدة الأساسية للعهد القديم والدين العبري بأسره ولكنها تنطوي على أخطر المشاكل النقدية، وتفسير أقدم تاريخ سياسي ديني للعبريين يعتمد كله على تاريخ تأليفها وتحديد مصادرها والقيمة التي تعلق عليها، فلا عجب إذا كانت موضوع جدل معقد

---

(3) انظر على سبيل المثال (أ) رسالة في اللاهوت والسياسة «لاسبينوزا» ترجمة د. حسن حنفي سنة 1971.
(ب) الفلوكلور في العهد القديم «جيمس فريزر» ترجمة د. نبيلة إبراهيم سنة 1972م

طويل[4] والمشاكل المتعلقة بتأليف بقية أسفار العهد القديم هي عامة أقل خطورة من المشاكل المتعلقة بالأسفار الخمسة .

ولو نظرنا إلى النظم القانونية الجنائية التي تحويها هذه الأسفار لبدأ واضحاً مدى امتزاج القانون الدنيوي بالقانون الديني فهما معاً مستمدان مباشرة من الوحي الإلهي أو كما يقول البعض[5] إن الحياة الدينية والحياة الخلقية والحياة القانونية كانت كلها شيئاً واحداً ، وبوضوح نلمح وجوه شبه كثيرة بقوانين بابل وآشور والحيثيين ولا سيما قانون «حورابي» . . مما يؤيد إلى حد ما وجهة النظر التي ترجع تشريعات الأسفار إلى هذا القانون ، ولكن لا ريب في أن القوانين العبرية لها تطورها المستقل . . المرتبط أساساً بأحوال الحياة العبرية التي كانت شديدة الاختلاف عن ظروف الحياة في أرض الرافدين[6] ، كما أن التطور الخلقي كان يختلف كثيراً وكانت الاعتبارات الدينية تتغلغل في جوانب القانون جميعاً ، وتؤكد الدراسات الحديثة أن صياغة القوانين كتابة قد سبقتها في كثير من الأحيان رواية شفوية طويلة ولا بد أن هذه كانت الحال مع أشهر مجموعة من القوانين اليهودية أي الوصايا العشر التي نجدها في صورتين في سفر الخروج ج 20 : 1 – 17 وسفر التثنية 5 : 6 : 21 وهي ترجع قطعاً إلى زمن موغل في القدم .

وأول ما يواجهنا من تطور خاص هو التمييز في القانون العبري بين الأشراف والعامة وهو ما كان واضحاً في مجتمع الرافدين وعكسه قانون «حورابي» في مجال التجريم والعقاب ، كما أن التقدم الخلقي قد أبرز المسئولية الشخصية على نحو ما ولكن الأمر لم يصل إلى المدى الذي رآه البعض حين قال المسئولية أصبحت شخصية تماماً من عهد النبي «حزقيال»[7] ، ففي القانون الجنائي العبري كانت صور القصاص الخاصة سائدة إلى حد كبير وينص كتاب العهد على قانون القصاص صراحة على أنه المبدأ الأساسي لقانون العقوبات ونراه هنا بالصورة التي كان عليها في قانون «حورابي» وهو مرتبط بالمسئولية الجماعية حيث نرى اشتراك الجماعة أو العشيرة كلها في الثأر للفرد منها ، وكان العقاب يلحق بذرية المذنب ، وفي سفر العدد والتثنية صور من العقاب كثيرة تؤكد ذلك .

(4) انظر الحضارات السامية القديمة ، المرجع السابق ص 106 . 158 وانظر أيضاً الدكتور عبد الرحمن الكيالي تشريع «حورابي» المرجع السابق ص 188 الفصل الخامس . حيث يعرض القضية كلها تحت عنوان قوانين موسى وعلاقتها بشريعة «حورابي» وينتهي إلى تفضيل شريعة «حورابي» على القانون اليهودي .

(5) المرجع السابق ص 165 .

(6) المرجع السابق ص 166 .

(7) انظر د . صوفي أبو طالب ، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية ط 1977 ص 266 .

كما أقرت أسفار اليهود مسئولية الحيوان وعقابه في حالتين تتعلق إحداهما بأن يتسبب الحيوان في قتل إنسان وقد نص عليها سفر الخروج إذ يقول « إذا نطح ثور رجلاً أو إمرأة وأفضى ذلك إلى موت النطيح وجب رجم الثور وحرم أكل لحمه ولا تبعة على مالكه إذا لم يكن الثور معتاداً النطح فإن كان ذلك من عادته وأنذر الناس صاحبه فلم يعبأ بإنذارهم وأهمل رقابته حتى تسبب في هلاك رجل أو إمرأة كان جزاء الثور الرجم وجزاء صاحبه الإعدام» .

وتتعلق الحالة الثانية بالاتصال الجنسي بين إنسان وبهيمة وقد نص عليها سفر اللاويين إذ يقول «وإن قرب رجل بهيمة حكم على كليهما بالموت وإن قربت إمرأة حيواناً وجب قتل المرأة والحيوان»[8] .

وتلك نصوص صريحة في مسئولية الحيوان ، والرجم والإعدام كلاهما من العقوبات المنصوص عليها في التوراة ، فنحن هنا نرى الحيوان أهلاً للمسئولية الجنائية ورجمه يمثل جزاء بالمعنى القانوني الدقيق لكلمة الجزاء ، ولا ضير بعد ذلك أن يكون وراء هذا العقاب اعتبارات دينية أو عادات شائعة ، وعلى الرغم من أن أسفار العهد القديم كانت تبرز فكرة المسئولية الشخصية إلا أنها أقامت المسئولية في بعض الأحيان على مجرد الضرر دون أن تعنى بالركن المعنوي عمداً أو إهمالاً ، ويضرب سفر التثنية مثالاً بصديقين ذهبا يحتطبان فهوى أحدهما بفأسه على شجرة يجتثها فأفلتت حديدة الفأس من مقبضها وأصابت الآخر فقتله «فإن القاتل في هذه الأحوال إما أن يلجأ إلى حمى خارج المدينة أو في الأماكن المقدسة وكأنه يعاقب بالنفي أو يكون لأولياء الدم قتله وهو الأمر الذي نص على صراحة سفر «العدد» وعلى الجماعة أن تفصل فيما إذا كان القتل عمداً أو عن غير عمد[9] .

ولكن أسفار العهد القديم تخفف من العقاب ، على سبيل المثال فإن العقوبات على انتهاك حق الملكية خفيفة على نحو ملحوظ لا سيما إذا قارناها بعقوبة الموت التي كانت تفرض في كثير من الأحيان على هذا النوع من الجرائم في قانون «حورابي» .

وكان الرجم وسيلة الإعدام الشائعة ولكن عقوبة الإعدام ذاتها كانت أقل بكثير مما هو معروف في شريعة «حورابي» وقد عرف الجلد بالسياط ولكن سفر التثنية حدده بأربعين جلدة .

ونستطيع أن نوجز فنقول إن أسفار العهد القديم التفتت إلى القصد وعرفت المسئولية

---

(8) انظر د . علي عبد الواحد وافي ، المرجع السابق ص 15 - 16 .

(9) انظر المرجع السابق ص 96 ، وانظر أيضاً الحضارات السامية القديمة المرجع السابق ص 171 .

الشخصية ، ولكن الأمور فيها لم تصل إلى مداها فلا زالت . . الأسفار تحتفظ بنزعة مادية تراها واضحة في اعتبار الحيوان أهلاً للمسئولية الجنائية وفي تقرير بعض صور المسئولية الجماعية ، أما فكرة المساواة أمام الله والشريعة فقد ظلت عند العبرانيين مجرد مثالية دينية لم تعرفها أحكام القانون ولم تمتد إلى العبيد والأجانب ونصوصهم وأسفارهم تنطق بذلك ولا حاجة مع وضوح النص إلى دليل .

المبحث الثاني
المسئولية الجنائية في العهد الجديد والفكر الكنسي

العهد الجديد هو قصة حياة السيد المسيح عليه السلام وبعثه وقصة المشاق والصعاب التي لاقتها الأجيال الأولى من المبشرين بالإيمان بالدين الجديد الذي يسمي المسيحية ويعتقد المسيحي في المصدر السماوي لهذه القصة[10] وأن صدقها لا يخضع للتفسير التاريخي ، وبغير الدخول في التفاصيل فإن هذه العقيدة شقت طريقها في العالم القديم الإغريقي والروماني على الرغم من أن القانون الروماني منذ أيام «نيرون» كان يعد الجهر بالمسيحية جريمة يعاقب عليها بالإعدام ، وبدأ الانتشار الرسمي للمسيحية منذ اعتنقها الإمبراطور «قسطنطين» بغض النظر عن أهدافه من وراء اعتناقها ولكن أثر المسيحية في تطوير القانون الروماني الوثني لم يكن واضحاً ربما لأن الكنيسة ذاتها كانت خاضعة للسلطة الزمنية ، «فجستنيان» صاحب مجموعة القوانين الشهيرة أعلن سلطة الأمبراطور على الكنيسة وأكد ذاته كمصدر لجميع القوانين الكنسية والقوانين المدنية .

ولو أردنا أن نتعرف على ملامح المسئولية الجنائية من العهد الجديد ذاته فسوف تواجهنا عند التحليل صعوبة أساسية وهي أن المسيحية كدين تقوم أهم عقائدها ـ من واقع النصوص القائمة ـ على مسئولية جماعية فهي تقرر أن أفراد النوع الإنساني قد انتقلت إليهم جميعاً خطيئة أبيهم آدم لما أكل من الشجرة المحرمة وظلوا محتملين مسئوليتها حتى فداهم المسيح بدمه فغفر الله لهم[11] ولا يمكننا أن نفهم ماهية هذا الفداء ولا طبيعة ذلك الغفران وأثره ومداه ولكنه يمثل في الفكر الجنائي مسئولية عن فعل الغير يأخذ بها العهد الجديد ولا سبيل إلى إنكارها ، حقيقة إن المسيحية تذهب إلى أبعد الحدود في تقدير دور النية في قيام

---

(10) ومع ذلك فإن الباحثين أخضعوا في الواقع نصوص العهد الجديد كما فعلوا بالعهد القديم لنفس نوع الدراسة التاريخية اللغوية الصارمة وطبقوا عليها منهجهم في نقد الكتب المقدسة . انظر «كرين برنتن» قصة الفكر الغربي ، ترجمة محمود محمود ص 175 ، 179 ، 220 وانظر قصة المسيحية وانتشارها كتاب «ول ديورانت» قصة الحضارة الجزء الثالث من المجلد 3 قيصر والمسيح ص 204 - 400 .

(11) عبد الواحد وافي المرجع السابق ص 83 .

مسئولية الإنسان بمعناها العام وتجعل لها مكاناً كبيراً في تفسير خطأ الفرد وجزائه عن حسناته وسيئاته ، حتى أنها لتقرر أن النية وحدها هي مناطق العقاب وأن العمل الخارجي إذا صحب هذه النية لا يكاد يغير شيئاً مما استحقه المرء على نيته ، بل إن العهد الجديد يرى أن جريمة الزنا نفسها يعتبر الفرد مقترفاً إياها بمجرد أن تسول له نفسه اقترافها وفي هذا يقول إنجيل متى «إذا نظر رجل إلى إمرأة نظرة سوء وحدثه قلبه بالرغبة فيها فإن حكمه حكم من ارتكب الفاحشة معها»[12] ولكن أليس العقاب على مجرد النيات هو مرحلة متأخرة جداً في الفكر الجنائي مثل المسئولية عن فعل الغير سواء بسواء ولا شك أن فكرة الخطيئة المسيطرة على الإيمان المسيحي تجعل حرية الإرادة التي يتحدث عنها العهد الجديد غامضة إلى حد كبير ، وحاول فلاسفة المسيحية أن يبددوا هذا الغموض ونستطيع أن نضرب مثالاً من رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية حيث يقول «إننا نعلم أن الناموس روحي وأما أنا فجسد تبيع للخطية لأني لست أعرف ما أريده بل ما انقضه فإياه أفعل فإن كنت أفعل ما لست أريده فإني أصادق الناموس فالآن لست أفعل ذلك أنا بل الخطية الساكنة في . فإني أعلم أنه ليس ساكناً في جسدي أي شيء صالح . لأن الإرادة حاضرة عندي وأما أن أفعل الحسنى فلست أجد لأني لست أفعل الصالح الذي أريده بل الشر الذي لست أريده فإياه .. أفعل»[13] . وغموض النص إزاء حرية الإرادة واضح مما دفع آباء الكنيسة وفلاسفتها إلى محاولة التوفيق بين مسئولية الإنسان عن أفعاله وإرادة الله الشاملة .

حرية الإرادة في الفلسفة المسيحية :

لو بدأنا بالقديس «أوغسطين» Augustine (354 – 430 م) باعتباره أهم فلاسفة المسيحية في بدايات العصور الوسطى نراه يؤكد حرية الإرادة وبدون إرادة حرة فيما يرى «أوغسطين» ينتفي إمكان قيام الثواب والعقاب ويرى القديس «أوغسطين» شهادة واضحة لهذه الإرادة الحرة في نصوص الكتاب المقدس التي يوصينا الله فيها أو يمنعنا أن نفعل هذا الفعل أو ذاك[14] لأن أوامر الله ونواهيه تكون لغواً إذا لم نكن مسئولين عن أفعالنا ، إذ لا تكليف ولا تبعة بغير حرية ، ويقدم «أوغسطين» دليلاً آخر على الحرية يتمثل في اختلاف الأفعال الإنسانية في الظروف المتشابهة مما يبين استقلال الأفعال عن الظروف .

بل إن «أوغسطين» يذهب إلى أن علم الله السابق بالأفعال لا يتعارض مع القول

---

(12) علي عبد الواحد وافي ، المرجع السابق ص 91 .
(13) نقلا عن روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط ، المرجع السابق ص 400 ، 401 .
(14) المرجع السابق ص 390 وانظر أيضاً يوسف كرم ؛ تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ص 41 – 43 ط 1965 .

بحرية هذه الأفعال وذلك لأن الله يعلم الفعل حرا ، صادرا عن اختيار الإرادة وبالتالي لن يكون إلا حراً ورغم ذلك فنحن نعتقد أن «أوغسطين» متأثراً بفكرة الخطيئة في العهد الجديد لم يبرأ تماماً من التناقض ، فهو يعرف الإرادة بأنها القدرة على قبول تصور ما أو رفضه ، فهي إذن ليست القدرة على الاختيار بين الخير والشر لأن اختيار الشر نقص عند «أوغسطين» ولو كان شرطاً للحرية . لما كان اللّه حراً[15] كما فرق «أوغسطين» بين الإرادة والقدرة على نحو ما فعل «بولس الرسول» في الرسالة السابق ذكرها ، ولكن هذه التفرقة سوف تؤدي في النهاية إلى حرية تخلو من الفاعلية ، إن حرية الإرادة هي قدرة تجعلها باستمرار في موقف تريد الخير أو تريد الشر ، وقد أدرك ذلك القديس «أنسلم» بوضوح عندما أشار إلى أن الإرادة التي تريد ولكنها لا تستطيع ليست إرادة بلا فاعلية فحسب بل هي إرادة ناقصة ضعيفة ، ولكن فلاسفة المسيحية تأثرا بفكرة الخطيئة يصرون على أن قدرة الإنسان على الخطأ ليست جزءاً من حريته الحقيقية التي هي حرية عدم الوقوع في الخطيئة ولكن سلب القدرة عن الوقوع في الخطيئة من أن تكون عنصراً مكوناً للحرية سوف يغير بالضرورة - كما يقول «جلسون»[16] الوجه الفلسفي لمشكلة حرية الإرادة ، وقد أخطأ «أوغسطين» ومعه الفلسفة المسيحية كلها عندما أبعدوا الاختيار بين الخير والشر من جوهر الحرية ، فإذا كانت الحرية هي أساس الأخلاق فإن ذلك لا يعني أن ماهية الحرية تتضمن أي عنصر أخلاقي فما دامت الإرادة تستطيع أن تختار الخير والش وحسن اختيارها أو سوءه لا يؤثر على الإطلاق في حرية الفعل ، فكل إختيار من حيث هو إختيار - هو في آن معاً - من الناحية السيكلوجية غير محتوم ومن الناحية الأخلاقية غير مكترث ، ولقد كان من المستحيل تماماً على المسيحيين ألا يهتموا بالكيف الأخلاقي للفعل الحر ولقد ترك هذا الاهتمام آثاره على سيكولوجيا الحرية عندهم[17] .

وقد خاض القديس «توما الأكويني» غمار المشكلة وحاول أن يوجد لها حلاً فذهب إلى أن أفعالنا تصدر عن إرادة إنسانية ولكن الله هو مصدر الأفعال ، وهذا الموقف يكشف أن الفلسفة المسيحية حتى القرن الثالث عشر «القديس توما عاش في الفترة من 1225 - 1274 م» لم تكن قد تغلبت على المشكلة التي واجهت فلاسفة القرن الرابع في أوروبا ، وقد فرق القديس «توما» بين ثلاث وجهات نظر عن الحرية مختلفة ، الحرية منظوراً إليها كفعل وفيها نجد الإرادة حرة في أن تفعل هذا أو لا تفعله ، والحرية منظوراً إليها كغاية وهي في هذه

---

(15) يوسف كرم ، المرجع السابق ص 41 .

(16) (17) انظر ، روح الفلسفة المسيحية ، المرجع السابق ص 397 ، 401 .

الحالة تريد الخير أو الشر[18] ، والحرية في المنظور الثالث يتوقف أمامها «توما الأكويني» طويلاً ويرى أن الإنسان لا يختار غايته وإن كان لا يود أن ينتهي من تحليله إلى قدرته بل إنه يحمل الإنسان مسئولية أفعاله لأن الله يخلق الإرادة بحيث تكون في طبيعتها متجهة نحو ميل معين ثم يتركها تختار من تلقاء نفسها ، إن تحريك الله للطبيعة لا يعني أن أفعالها غير طبيعية وكذلك فإن خلق الله للإرادة بميول خاصة لا ينفي كون الأفعال حرة ، هذا ما يقوله «توما الأكويني» ونحن نقلل من مدى التوفيق الذي أصابه فإنه لم يحرز نجاحاً يذكر في محاولته حيث لا ينبغي الخلط بين الطبيعة والإرادة وهو الأمر الذي أكده «دانز سكوت» أحد فلاسفة المسيحية في العصر الوسيط عندما قرر أن نظام الطبائع هو نظام الضرورة بينها نظام الإرادات هو نظام الحرية ، والطبيعة أساساً محتومة أما الإرادة فهي أساساً غير محتومة[19] .

وعلى كل حال فإن الذي يعنينا من فلاسفة المسيحية إحساسهم العام بأهمية الإرادة الحرة ، وهو أمر نلمسه بوضوح في مجهوداتهم الفلسفية فيما خلفه «أوغسطين» و«أنسلم» و«دانزسكوت» و«توما الاكويني» وغيرهم من فلاسفة المسيحية في العصر الوسيط ، ولقد جذب الانتباه المسيحي معنى حياً جداً للمسئولية الخلقية حول واقعة أن الذات التي تريد هي . . السبب الحقيقي لأفعالها الخاصة إن ذلك هو وحده الذي يبرر لنا أن ننسب الأفعال إلى أصحابها ولقد دفع هذا الاهتمام بحرية الإرادة من جانب فلاسفة المسيحية المؤرخ الألماني للفلسفة «ماكس هورتن» لكي ينص على أن «علم العقيدة المسيحية أو علم الكلام المسيحي في الشرق يؤكد قبل كل شيء على الاختيار الإنساني ومسئولية الإنسان الكاملة عن تصرفاته»[20] .

أساس المسئولية في الفقه الكنسي :

لا شك أن سلطان الكنيسة في أوائل العصور الوسطى قد خفف من بشاعة . العقوبات وأدخل بعض الأفكار الخلقية في قوانين أوروبا العصور الوسطى فبعد أن كان العقاب الاجتماعي طابعه التخويف Intimidation والردع والانتقام Repression خلف فكرة التكفير عن الذنب L'expiation[21] عرفت الإرادة الخاطئة في مجال المسئولية الجنائية وكانت تشتق أصلها من مجال الإثم والخطيئة ، فعلى النفس أن تتطهر من آثامها طبقاً للقانون الكنسي ، ولكن الإرادة لم تكن هي محور المسئولية في الفقه الكنسي فرجاله يستنبطون

---

(18) المرجع السابق ص 403 د . يوسف كرم ، ص 175 المرجع السابق .

(19) «جلسون» ، المرجع السابق ص 392 .

(20) نقلاً عن د . محمد البهي ، الجانب الإلهي في الفكر الإسلامي ص 126 ط 1966 .

(21) انظر د . كمال دسوقي رسالته ، علم النفس العقابي ص 46 ط 1961 .

الإرادة من الفعل أو كما يقول Saleilles فإن الفعل هو الذي يحدد الإرادة فطبيعتها طبيعته ودرجتها درجته وكلما زادت جسامة الفعل زادت جسامة الإرادة[22] ، فالمسئولية هنا محكومة بموضوعها كما قيل وموضوعها هو الفعل الإجرامي ، والحق أن المبدأ الكنسي الشهير الذي يقضي بأن من أراد الفعل غير المشروع فقد أراد النتيجة لا يجعل الفقه الكنسي فقهاً نفسياً كما يقول بحق الأستاذ الدكتور «جلال ثروت» . . فالإرادة فيه تتجاوز الفعل ولا تقصر عنه ويبدو هذا المبدأ في ضوء التفسير العلمي الحديث تطبيقاً من تطبيقات المسئولية الموضوعية لا أكثر[23] وأياً ما كان التقدم الذي أحرزته فكرة المسئولية في الفقه الكنسي فإن رجال الكنيسة في أوروبا تحولوا إلى رجال دنيا وراحوا كما أكد التاريخ . يمتلكون الاقطاعيات ويقول المؤرخون إن الكثيرين منهم انصرفوا إلى أمور الدنيا أكثر من انصرافهم إلى الاستمرار في محاكمة الجرائم بروح إنسانية[24] فظلت قسوة العقوبات على ما هي عليه ، وصارت المسئولية الجنائية مادية النزعة موضوعية الأساس ويكفي لقيامها مجرد الأسناد المادي ، وفي فرنسا على سبيل المثال أصبح الصغير والمكره مسئولين جنائياً ، بل إن جثث الموتى كانت تحاكم باعتبارها مسئولة جنائياً ، وأصدر الملك «فرانسوا الأول» 1494 - 1574 م ، أمراً يجيز للحيوانات أن تذهب إلى المحاكمة ومعها محام يدافع عنها مما يؤكد أهليتها للمسئولية الجنائية في ذلك العصر ولقد بلغ شذوذ المسئولية مداه عندما أصدر «جان مارتوا» في فرنسا أمراً بتدمير جرس كنيسة «بيرون» بسبب الخيانة إذ أنه حرض المواطنين على التمرد[25] ، فلا يمكن إذن تصور أثر للفقه الكنسي والدين المسيحي على قوانين أوروبا في العصور الوسطى وهي حتى القرن الثامن عشر تنزل العقاب بالعجماوات والجمادات وتحاكم الموتى والمجانين ولا تقرر ببراءة الأطفال ولا ترى المسئولية إلا باعتبارها الإسناد المادي للفعل وتلك هي المسئولية الموضوعية في جوهرها ونقرأ عجباً لو قرأنا ما سجله تاريخ القضاء في أوروبا خلال العصور الوسطى[26] .

---

(22) L'individualisation de la peine ; Paris , 1927 p . 3 .

(23) د . جلال ثروت الجريمة المتعدية القصد ، المرجع السابق ص 348 - 349 .

(24) Pinatel : Précis de droit Pénitentiare , 1954 , p .36

ويرى د . نجيب حسني مع ذلك أن إهتمام المسيحية بنفس الجاني كان أساساً لنشوء نظرية الركن المعنوي ، علم العقاب 1973 ص 43 .

(25) A . Esmein , Histoire du droit Franc,ais , 1925 . p . 33 .

(26) انظر تفاصيل بعض المحاكمات في عدد من الدول الأوروبية في كتاب د . عبد الفتاح الصيفي ، المرجع السابق ص 24 - 26 ، والمرجع السابق المشار إليه وهي كثيرة وخاصة كتابة العلامة الإيطالي . Grespigni : Diritto Penale Italiano , 1952 ويبدو أن العبارة الشهيرة بأن الكنيسة تفزعها الدماء كانت مجرد شعار . قارن المرجع السابق . Garraud , op . cit. p . 184 – 185 .

خلاصة القسم التاريخي :

وبعد لقد كانت رحلة شاقة في الزمان لم نتحمل أعباءها رغبة في ترف فكري أو لمجرد متعة ذهنية أو مسايرة لتقليد جرت عليه الرسائل في كتابة مقدمة تاريخية ، بل لقد أردنا أن ندخل عالم المسئولية من باب التاريخ وكنا نبحث عن روح الإنسان ونظرته تجاه المسئولية عن أفعاله أمام الله والقانون ، وفي اعتقادي أن إهمال روح الإنسان ـ التي تكشف عنها مسيرته خلال العصور ـ ونحن نبحث نظمه القانونية والاجتماعية ، إن هذا الإهمال يفقد الباحث بعض أدواته المهمة من أجل بحث علمي يتغيا التقويم الصحيح لما عرفته البشرية من نظم قانونية ، وفي مجال المسئولية الجنائية فنحن أحوج ما نكون إلى روح الإنسان لا لأن هذا النوع من المسئولية هو أخطر . . المسئوليات وأشدها تأثيراً في حياة الإنسان وعلاقته المتبادلة بالمجتمع فحسب ، بل لأننا نعتبر مسئولية الإنسان في جانبها الميتافيزيقي جزءاً لا ينفصل عن ماهية الإنسان الحقيقي ، كثيراً ما فقد الإنسان حريته السياسية وكل ما يتصل بها من حريات ولكن بقيت له حريته النفسية التي تكمن فيها مسئوليته ، فحيث لا حرية لا مسئولية وحيث لا مسئولية لا حرية ولا يمكن تبرير ما يسود حياتنا من قوانين إلهية أو وضعية إلا على هذا الأساس .

القسم الثاني

أساس المسئولية الجنائية في القانون الوضعي

تمهيد :

في القسم السابق دخلنا إلى المسئولية الجنائية من باب التاريخ ، وعرفنا أن بدايتها كانت رد فعل فردي واجتماعي إزاء حدث يهز كيان الفرد والمجتمع ، وكلاهما في صيغة عامة لم يكن يعنيه شخص الفاعل أو حالة الجاني ، وإنما يصب عنايته على الفعل وآثاره والحدث ونتائجه ، وإزاء هذا الموقف لم يكن غريباً أن يصبح الإنسان والحيوان والجماد محلاً للمسئولية الجنائية ، واعتقد أن امتداد المسئولية لتشمل ما عدا الإنسان ليست شيئاً جوهرياً في نظام الحياة ، وإنما كان إحدى ضرورات المرحلة التي يعيشها الإنسان ، فإذا رأينا في العصور الحديثة تكراراً لهذه الأنواع من المسئولية فإنها علامة على تخلف المجتمع ودليل على عسف السلطة السياسية وجورها .

ومن أهم ما يؤكده البعد التاريخي للمسئولية عامة والمسئولية الجنائية بوجه خاص ، أنها ظاهرة اجتماعية ، وهي في حدها الأصيل تحمل لتبعة فعل ، ورغم تعدد التعريفات وتباين وجهات النظر فإن العالم لم يعرف بعد قانوناً لا يعاقب ، لقد اتفق الجميع على وجود المسئولية[1] واختلفت الاراء والمذاهب بعد ذلك حول تأصيلها وعلى أي أساس تقوم ، ومنذ البداية ارتبطت المسئولية بالجزاء وكانت الإجابة عن سؤال ، لماذا نعاقب ؟ بحثاً في المسئولية وأساسها وتحديداً لأركانها وعناصرها .

وانقسم الرأي ـ بشكل عام ـ إلى وجهتين أو اتجاهين تبنى كل منهما أساساً مختلفاً للمسئولية .

الاتجاه الأول : يرى المسئولية صفة في الإنسان لا تنفصل عن ماهيته . . قوامها إرادته وأساسها قدرته على الاختيار بين الخير والشر ، فالمسئولية هنا ترتبط بالإرادة في

---

(1) Garraud , op cit p . 184 – 185 .

«الوجود» و«العدم» ، و«الإمكان» و«الضرورة» هما الصفتان اللتان تكونان مجالي المسئولية وعدم المسئولية .

الإتجاه الثاني : يرى المسئولية ضرورة اجتماعية أساسها دفاع المجتمع عن وجوده ودفاع الإنسان عن حقه في البقاء ، فإذا كانت الجريمة قدراً لا فكاك منه ، فالدفاع ضدها ضرورة لا يستقيم بدونها أمر المجتمع . وذلك بغض النظر عن الإرادة ومداها ، والمسئولية في الإتجاه الأول أساسها الخطأ والإثم ، والمسئولية في الإتجاه الثاني أساسها الخطورة الكامنة في الفعل والفاعل .

أهمية البحث في أساس المسئولية :

كثيراً ما يجيب رجل القانون عن السؤال القائل : متى يسأل الشخص جنائياً ؟ ولكنه لا يعنى إلا قليلاً بالإجابة عن السؤال القائل : لماذا يسأل الشخص جنائياً ؟ على الرغم من أنه سؤال أولي وأساسي . وبغير الإجابة عن هذا السؤال المهم تظل الكثرة من الأبحاث القانونية وخاصة في المجال الجنائي تسير في طريق مسدود لا تخرج منه إلا بتبينها عدداً من الحلول العملية الوقتية ، وقد تصور الاتحاد الدولي لقانون العقوبات الذي تم تكوينه عام 1880 على يد عدد من كبار الفقهاء أهمهم «أدولف برنس» الأستاذ بجامعة بروكسل «وفون ليست» الأستاذ بجامعة برلين «وفان هاميل» الأستاذ بجامعة أمستردام . تصور هذا الاتحاد أنه خرج من المأزق عندما اعتنق مبدأ الحياد في الصراع الفلسفي الدائر بين المدرسة التقليدية ، وبين الاتجاهات الوضعية ، حول الحتم والحرية في ميدان المسئولية الاجتماعية ، والحق أن بيان الاتحاد والمؤتمرات الدولية التي عقدت من خلاله تؤكد انحيازه إلى الاتجاهات الوضعية في القانون الجنائي على الرغم من حياده المعلن . وموقف الاتحاد الدولي لقانون العقوبات في حد ذاته يكشف مدى أهمية البحث في الأساس الفلسفي للمسئولية الجنائية . حقاً إن الموضوع . . شائك كما أن دراسته العملية يعترضها الكثير من العقبات العلمية ، ولكن مستقبل القانون الجنائي مرهون في الحقيقة بالنتائج التي يمكن الوصول إليها في مجال أساس المسئولية . إنه البحث الوحيد الذي نستطيع من خلاله أن نتعرف على ذاتية القاعدة الجنائية وعلى سماتها وملامحها ، كما أنه كفيل بالوصول إلى حلول معقولة في قضايا معلقة كثيرة مثل مسئولية الشخص المعنوي جنائياً وأثر الجنون والحالات العقلية الأخرى والسكر وغير ذلك على المسئولية الجنائية . ويمكن الوصول أيضاً إلى تعليل معقول لحالات الإعفاء من العقاب الجنائي بأسبابها المختلفة ، بل إن الوصول إلى تحديد واضح لأساس المسئولية الجنائية سوف يجعل الأبحاث في ميدان الجريمة والعقاب تسير على أرض صلبة وتصل إلى نتائج حاسمة ، ويمكن الاستفادة من كل النظم المستحدثة في مجال

العقوبات الجنائية «كما أن تحديد أساس المسئولية مقدمة لا غنى عنها لبيان شروطها وتحديد حالات انتفائها[2] .

معنى المسئولية :

المسئولية لغة تعني المطلوب الوفاء به وتعني المحاسب عنه وفي المعنى الأول يقول القرآن الكريم في سورة الإسراء **﴿وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسئولاً[3]﴾** أي مطلوباً الوفاء به أما المعنى الثاني فعبر عنه قوله تعالى **﴿إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولاً﴾** أي مسئولاً عنه صاحبه ومحاسباً عليه وهي عند النحاة اسم مفعول منسوب إليه مأخوذ من سأل يسأل سؤالاً وإسم الفاعل من سأل سائل وهم سائلون واسم المفعول مسئول وهم مسئولون[4] . وبعيداً عن الصرف ومسائله فإن المعنى اللغوي ليس بعيداً عن جوهر المسئولية بل هو يؤكد الصلة بين أفكار ثلاث هي الإلزام والمسئولية والجزاء «والواقع أن هذه الأفكار الثلاثة يأخذ بعضها بحجز بعض ولا تقبل الانفصام فإذا ما وجدت الأولى تتابعت الأخريات على أثرها ، وإذا اختفت ذهبتا على الفور في أعقابها ، فالإلزام بلا مسئولية يعني القول بوجود إلزام بلا فرد ملزم ، وليس بأقل استحالة من ذلك أن تفترض كائنا ملزماً ومسئولاً بدون أن تجد هذه الصفات ترجمتها وتحققها في «جزاء» مناسب فإن معناه تعرية الكلمات من معانيها[5] ، وينبغي أن نعترف منذ البداية أن تعريف المسئولية أمر عصي ، فهي ظاهرة معقدة ومشتركة بين عدد من فروع المعرفة الاجتماعية ، والبحث في أساسها هو محاولة للوصول إلى التعريف الملائم ، وعليه فلن نصادر على المطلوب بل نرسم مجرد إطار لمعنى المسئولية التي تفرد بها النوع الإنساني .

المسئولية هي تحمل التبعة :

المسئولية تحمل للتبعة، هذا حق ، ولكنه وجه واحد للمسئولية ، فالتحليل الدقيق للفكرة العامة للمسئولية يؤكد أنها تنطوي على علاقة مزدوجة من ناحية الفرد المسئول ، علاقته بأعماله وعلاقته بمن يحكمون على قيمة هذه الأعمال والعلاقة الأولى تضعنا وجهاً لوجه أمام أكثر المشاكل الفلسفية إثارة للمتاعب وهي مشكلة الجبر والاختيار ، ولا بد لفهم هذه العلاقة من وجهة نظر المسئولية ـ في جانبها العام وفي معناها القانوني ـ من الوصول إلى رأي في مسألة خلق الإنسان لأفعاله وكيفية انتسابها إليه وهو ما نعرض له عند معالجة

---

(2) د . نجيب حسني ، شرح قانون العقوبات 77 / ص 527 .

(3) سورة الإسراء الآية رقم 34 .

(4) انظر لسان العرب لابن منظور بيروت 1956 جـ 13 ص 338 .

(5) دستور الأخلاق د . محمد عبد الله دراز بيروت سنة 1973 ص 135 الطبعة العربية .

الأساس الفلسفي للمدارس الجنائية .

«وللمسئولية بوجه عام مفهومان فهي أما مسئولية بالقوة أو بالفعل والمفهوم الأول مجرد وأما المفهوم الثاني فواقعي ، ويراد بالمفهوم الأول صلاحية الشخص لأن يتحمل تبعة سلوكه . والمسئولية بهذا المعنى «صفة» في الشخص أو «حالة» تلازمه سواء وقع منه ما يقتضي المساءلة أو لم يقع منه شيء بعد . أما المفهوم الثاني فيراد به تحمل الشخص تبعة سلوك صدر منه حقيقة ، والمسئولية بهذا المعنى ليست مجرد صفة أو حالة قائمة بالشخص ولكنها فضلاً عن ذلك «جزاء» والمفهوم الثاني يستغرق الأول - أو يفترضه بحكم اللزوم العقلي لأنه لا يتصور - تحميل شخص تبعة سلوك أتاه - إلا إذا كان أهلاً لتحمل التبعة»[6] ، ولا شك في صحة هذا التحليل ، فالمسئولية بالقوة ضرورة لصحة المسئولية بالفعل «لأن انتساب الفعل إلى فاعله على وجه الحقيقة ومسئوليته عن نتائجه أمور تترتب على حال الفاعل حين يفعل»[7] وهنا تبرز الفوارق بين مفهومي المسئولية بالقوة والمسئولية بالفعل ، فالأولى استطاعة والثانية واجب ، الأولى تتجه نحو المستقبل والثانية ترتد إلى الماضي وفيها نكون مسئولين لا باعتبارنا قادرين على العمل بل باعتبارنا مرتكبي فعل ، أي أن المسئولية تصبح تحملاً لنتائج الفعل ، وهنا لا بد من ملاحظة ضرورة تعاصر المسئولية بالفعل مع المسئولية بالقوة حتى يتصور قيام فعل يتحمل الفاعل تبعته ، والحق أن هناك ميزة مهمة في التحليل الذي يقدمه الدكتور عوض محمد ، فهو يلملم عناصر المسئولية التي يظنها البعض متباعدة كما أنه في الوقت ذاته يدفع إلى القول بأنه يرى المسئولية في معناها الدقيق ، مسئولية الإنسان أمام الإنسان ، وهو ما يغيب عن باحث الفلسفة ودارس الأخلاق حيث يرتب المسئولية في سلم تنازلي يبدأ بالمسئولية أمام الله ثم أمام الضمير وأخيراً أمام المجتمع ، يعبر عن ذلك «د . مقداد يالجن» في تعريفه للمسئولية بأنها هي «تحمل الشخص نتيجة التزاماته وقراراته . . واختياراته العملية من الناحية الإيجابية والناحية السلبية أمام الله في الدرجة الأولى وأمام ضميره في الدرجة الثانية وأمام المجتمع في الدرجة الثالثة»[8] . والحق أن اتساع معنى المسئولية حتى تستوعب المسئولية في المعنى الميتافزيقي سوف يزيد مسئولية الإنسان أمام المجتمع تعقيداً ، ثم إن المسئولية أمام الله تشمل كل ما خلق الله من

---

(6) د . عوض محمد قانون العقوبات القسم العام الاسكندرية 1980 ص 415، 416 .

(7) د . سامي نصر لطف ، الحرية المسئولة في الفكر الفلسفي الإسلامي القاهرة سنة 1977 ص 59 .

(8) د . مقداد يالجن «الاتجاه الأخلاقي في الإسلام . القاهرة 1973 ص 237 ونحن لا ننفي المسئولية أمام الله ، ولكنها مسئولية لا نعرف كنهها الحقيقي ، فهي مسئولية يشهد فيها على الإنسان الجماد والحيوان والجوارح ، بالإضافة إلى الملائكة . ولو تصورنا جوارح الإنسان نطقت بارتكاب الجريمة أمام القاضي في الحياة الدنيا ، فإنها ستكون أمراً خارقاً للعادة لا يكفي لتقوم به المسئولية الجنائية .

كائنات ، وهي بهذا المعنى مجهولة الفحوى للعقل البشري القاصر .

أنواع المسئولية :

المسئولية بمعناها العام متنوعة ، والذي يفصل بينها ليس وجود إلزام من عدمه وإنما مصدر الالتزام ووجهته .

المسئولية الدينية : هي التزام الفرد بواجباته نحو الله يصير الفعل فيها حلالاً أو حراماً .

المسئولية الخلقية : هي التزام الفرد بواجباته أمام نفسه وضميره والفعل فيها إما خير أو شر .

المسئولية القانونية : وهي التزام الفرد بواجباته أمام المجتمع والفعل فيها إما مشروع اجتماعياً لا جزاء فيه أو غير مشروع ، وقد ردد البعض أن المسئولية القانونية نوعان مسئولية مدنية ومسئولية جنائية[9] ، وإذا صح هذا التقسيم في القديم حيث كانت الأنظمة القانونية لا تعرف إلا هذين النوعين من المسئولية فإن هذا التقسيم يفقد صلاحيته بعد أن تعددت فروع القانون ، بل إن القانون المدني ذاته تعددت فروعه ، والرأي عندي أن المسئولية تتعدد بتعدد أفرع القانون فهي دولية في القانون الدولي ، وإدارية في القانون الإداري وهكذا وهي مسئوليات تتفق في أمور وتختلف في أمور[10] والسؤال المطروح ، هل يمكن البحث عن أساس واحد ينتظم هذه المسئوليات جميعاً ، هذا ما حاوله البعض عند تأصيل كل من المسئولية الجنائية والمدنية وكانوا فريقين :

الفريق الأول : يرى أن المسئولية الجنائية تتميز عن المسئولية المدنية سواء في أساسها أو في طابعها العام أو في عناصرها المكونة لها .

الفريق الثاني : يرى أن هناك أساساً واحداً للمسئولية المدنية والمسئولية الجنائية وهذا الأساس هو فكرة الخطأ ، وإذا كان القانون الجنائي يبني قواعده على أساس ألا جريمة بغير خطأ فإن المسئولية المدنية لا تقوم إلا على خطأ ثابت أو مفترض .

وهذا الخلاف بين الفريقين له نتائج عملية في ميدان العقاب الجنائي وفي مجال الجزاء المدني .

أنواع المسئولية القانونية : كما سبق القول تتعدد المسئوليات القانونية وفق الفروع

---

(9) راجع الكتب العامة في المدخل لدراسة القانون .

(10) د . عوض محمد ، المرجع السابق ص 416 .

المختلفة للقانون يكفي الإشارة إلى نوعين، هما: المسئولية المدنية والمسئولية الجنائية[11] .

المسئولية المدنية : تقوم المسئولية المدنية على ضرر يصيب الفرد ، والجزاء فيها هو إلزام المسئول بتعويض المضرور وهي نوعان :

(أ) مسئولية عقدية وقوامها التزام تعاقدي ولا بد لتوافرها من شرطين، أولهما: قيام عقد صحيح ينشيء إلتزاماً بين المسئول والمضرور ، وثانيهما: أن يكون الضرر ناشئاً عن الإخلال بذلك الإلتزام .

(ب) مسئولية تقصيرية : وتؤسس على خطأ ثابت أو مفترض ينشيء التزاماً غير إرادي بين المسئول والمضرور هو الالتزام بالتعويض ، وتستوعبه المادة 163 من القانون المدني التي تتحدث عن المسئولية المدنية وعن الفعل الضار بقولها «كل خطأ سبب ضرراً للغير يلزم من ارتكبه بالتعويض» . وتتفرع إلى صور ثلاث : المسئولية عن الأعمال الشخصية والمسئولية عن الغير ، والمسئولية عن الأشياء .

المسئولية الجنائية : «يقصد بالمسئولية الجنائية صلاحية الشخص لتحمل الجزاء الجنائي عما يرتكبه من جرائم[12]» ، فارتكاب شخص لفعل يحظره القانون الجنائي يثير فكرة المسئولية الجنائية ، وتوقيع الجزاء الجنائي على هذا الشخص بمقتضى حكم قضائي يعني أنه «مسئول» مسئولية جنائية ، وليس معنى هذا أن المسئولية وليدة الجزاء ، إن الجزاء الجنائي لا يخلق المسئولية ولكنه يحصرها .

ولم تكن المسئولية الجنائية دائماً نوعاً منفصلاً عن المسئولية المدنية فانفصالها كان ثمرة تطور قانوني طويل ، ففي المجتمعات القديمة كانت فكرة التعويض «المسئولية المدنية» وفكرة العقاب «المسئولية الجنائية» مختلطتين ، فقد كان جزاء الفعل الضار هو الثأر ، ثم حلت الدية محل الثأر ، فكان الجاني يشتري حق الثأر بدفع مبلغ من المال ، وكانت الدية أول الأمر اختيارية تتوقف على اتفاق الطرفين ثم أصبحت إجبارية . وكانت الدية مثلها في ذلك مثل الثأر الذي . . حلت محله تحمل معنى عقاب الجاني وتعويض المجني عليه في الوقت نفسه ، ولم يظهر التمييز بين المسئولية المدنية والمسئولية الجنائية إلا عندما بدأت السلطة العامة في الجماعة «الدولة» ترى أن . . هناك أفعالاً لا يقتصر خطرها على الفرد أو الأفراد الذين تقع . . عليهم مباشرة ، بل يجاوزهم إلى المجتمع في مجموعة ، فلا يكفي فيها أداء الدية للمضرور بل يجب أن تفرض على مرتكبها عقوبة باسم المجتمع ، وقد أدى ظهور حق

---

(11) انظر الكتابات العامة في النظرية العامة للإلتزام .

(12) د . عوض محمد المرجع السابق ص 316 .

الدولة في العقاب إلى النظر إلى حق المضرور في الدية باعتباره تعويضاً عن الضرر الذي أصابه أكثر منه عقاباً للمتسبب في الضرر ، ويظهر ذلك واضحاً في القانون الروماني ، فقانون . . الألواح الإثني عشر يتمثل فيه الانتقال من مرحلة الدية الاختيارية فهو يتضمن النص على حالات محددة على سبيل الحصر ، يجبر فيها المجني عليه على الاقتصار على الدية دون الالتجاء إلى الثأر ، وقد بقيت الدية في القانون الروماني ينظر إليها على أنها عقوبة خاصة وتعويض في ذات الوقت ، فلم يصل القانون الروماني إلى إقامة تمييز كامل بين المسئولية المدنية والمسئولية الجنائية[13] . وحتى بعد هذه المرحلة ظلت المسئولية الجنائية والمدنية تجمعها ملامح مشتركة وعقوبات موحدة ، ولم يعرف الفكر القانوني في العالم الغربي خصائص مميزة للمسئولية الجنائية إلا في بدايات . . القرن الثامن عشر ، وربما تأخر انعكاسها على النص القانوني بعد هذا التاريخ .

الخصائص الحديثة للمسئولية الجنائية : بعد رحلة طويلة في الزمان عرفت بعض الخصائص التي تميز المسئولية الجنائية ، وهي خصائص يقوم عليها صرح القانون الجنائي التقليدي وقد تعرضت للنقد اللاذع من الاتجاهات الوضعية في الفقه الجنائي ولكنها ظلت باقية في كل . . التشريعات المعاصرة .

1 ـ المسئولية الجنائية مسئولية إنسانية : في القديم ـ كما أوضح القسم التاريخي من الرسالة ـ كان الإنسان والحيوان والجماد محلاً للمساءلة الجنائية ، ولكن الفكر القانوني الحديث قرر بصورة حاسمة أن الإنسان وحده هو محل المسئولية الجنائية .

2 ـ المسئولية الجنائية شخصية : في التشريعات القديمة بوجه عام رأينا صوراً عديدة للمسئولية الجماعية ، فلم يكن مبدأ شخصية المسئولية وشخصية العقوبة قد ظهرا بعد ، اللهم إلا في القانون المصري القديم ، أما في الفكر القانوني الحديث فإن المسئولية الجنائية شخصية ولا يتحملها إلا من اكتملت في سلوكه وإرادته أركان الجريمة ، فسواء كان المسئول فاعلاً أو شريكاً فإن مسئوليته تقوم على أساس فعله هو ، وحتى تلك الاستثناءات التي ترد على هذا المبدأ فإن بعض الشراح يميل إلى إقامتها على خطأ شخصي . ومنذ آمن الكلاسيون بضرورة قيام المسئولية على الإرادة الحرة ، ساد في الفقه والتشريع مبدأ المسئولية الشخصية ، وظل الحال كذلك حتى جاءت المدرسة الوضعية فأنكرت الإرادة الحرة واستبعدت المسئولية الشخصية بناء على أن الجريمة هي نتاج أسباب معينة بعضها داخلي يكمن في الإنسان ذاته وتكوينه البيولوجي وحالته النفسية ، والآخر خارجي يتصل

---

(13) د . إسماعيل غانم ، النظرية العامة للالتزام القاهرة سنة 1966 ج 2 ص 108 – 109 .

بالوسط الاجتماعي الذي يعيش فيه . وجاءت المدرسة الإيطالية الثالثة فسايرت المدرسة الوضعية في إنكار مبدأ حرية الاختيار وتبعتها مدرسة «جراماتيكا» في الدفاع الاجتماعي فأنكرت أصلاً فكرة المسئولية الجنائية الشخصية واستعاضت عنها بفكرة الانحراف الاجتماعي . وجاءت بعد ذلك نظرية «مارك إنسل» في الدفاع الاجتماعي الجديد فأكدت مبدأ المسئولية الشخصية التي تقوم على الإرادة الحرة[14] .

وسوف نعرض في مرحلة تالية للمدارس المختلفة في المسئولية ، وننظر في أمر بعض الاستثناءات من مبدأ شخصية المسئولية مثل المسئولية المفترضة والمسئولية الجنائية للأشخاص المعنوية ، وأياً ما كان الأمر ، وبعيداً عن جدل الفقه ، فإن التشريعات الجنائية المعاصرة تصوغ قواعدها وفقاً لمبدأ المسئولية الشخصية وتعتبره ضماناً لحقوق الإنسان في التجريم والعقاب[15] ، وفي كل الأحوال فإن أي استثناء على مبدأ شخصية المسئولية الجنائية لا يجوز التوسع فيه قياساً أو تفسيرا .

3 ـ المسئولية الجنائية تقوم على الخطأ : ركن الخطأ سواء كان عمداً أو إهمالاً ملمح أساسي في المسئولية الجنائية لدى كل التشريعات الحديثة ، فهي لا تتقرر إلا بناء على خطأ شخصي ، وهي خصيصة تعد نتيجة طبيعية لاعتماد الإرادة أساساً للمسئولية ، وعلى العكس من ذلك فإن الاتجاهات الوضعية في القانون الجنائي تستبعد الخطأ من مجال المسئولية ، ووجدوا البديل عنه في العودة إلى المسئولية الموضوعية ، وهناك عمل مماثل عند فقهاء القانون المدني عندما طرح بعضهم فكرة تحمل التبعة لتكون بديلاً للخطأ تقوم عليه المسئولية .

الأهلية والمسئولية : يميل بعض الباحثين إلى التفرقة بين الأهلية والمسئولية ، فمنهم من يرى أن الأهلية هي ما يسمى في الشريعة وعند فقهاء القانون المدني بأهلية الوجوب ، بينما المسئولية هي أهلية الأداء ، فالأهلية عندهم «صفة لاصقة بالشخص ينظر فيها لصلاحية الشخص للقيام بالعمل ولو قبل وقوعه . أما المسئولية فلا محل للبحث عن توفرها في الشخص أو عدم توفرها إلا إذا وقع معه العمل فعلاً»[16] .

ويطلق الدكتور مأمون سلامة تعبير الأهلية الجنائية على مجموعة العوامل النفسية اللازم توافرها في الشخص لكي يمكن نسبة الواقعة إليه بصفته فاعلها ، وبعبارة أخرى

---

(14) د . أحمد فتحي سرور ، أصول قانون العقوبات ، القاهرة ، 1970 ص 436 – 497 .

(15) انظر المادة 85 من التشريع الإيطالي والمادة 62 من قانون العقوبات المصري .

(16) انظر رسالة الدكتور حسين النوري ، عوارض الأهلية القاهرة سنة 1953 ص 52 ، وعلى الرغم من أن هذا الفقيه يتحدث عن المسئولية المدنية إلا أن تفرقته تلك تنسحب على المسئولية بإطلاق .

نقول أن الأهلية الجنائية هي أهلية الإسناد[17] . والحقيقة أن صاحب هذا الرأي لا يقدم تحليلاً واضحاً للأهلية الجنائية ، فبينما هي عنده أهلية الإسناد أي ما يطلق عليه أهلية الأداء ، نراه في موضع آخر يتحدث عنها وكأنها أهلية الوجوب ، وذلك عندما يقول إن «قدرة الشخص على الاختيار شيء والاختيار الفعلي شيء آخر ، فالأول مناطه الجنائية والثاني مناطه المسئولية عن فعل معين[18] .

ولا شك أن أصحاب التفرقة بين الأهلية والمسئولية لم يقدموا لنا إلا فوارق لفظية ، وقد أخطأوا في تصور أن بين الأهلية والمسئولية ـ كما صوروهما ـ حواجز لا يمكن عبورها . والحق أننا في كلتا الحالتين أمام المسئولية ، ولكن بالنظر إليها من زاويتين مختلفتين فالمسئولية ، كما قيل بحق «مفهومان فهي إما مسئولية بالقوة أو بالفعل ، والمفهوم الأول مجرد ، أما الثاني فواقعي ، ويراد بالمفهوم الأول صلاحية الشخص لأن يتحمل تبعة سلوكه ، والمسئولية بهذا المعنى «صفة في الشخص أو حالة» تلازمه سواء وقع منه ما يقتضي المساءلة أو لم يقع منه شيء بعد ، أما المفهوم الثاني فيراد منه تحميل الشخص تبعة سلوك صدر منه حقيقة ، والمسئولية بهذا المعنى ليست مجرد صفة أو حالة قائمة بالشخص ولكنها فضلاً عن ذلك «جزاء» والمفهوم الثاني يستغرقه الأول ـ أو يفترضه ـ بحكم اللزوم العقلي «لأنه لا يتصور ـ تحميل شخص تبعة سلوك أتاه إلا إذا كان أهلاً لتحمل هذه التبعة»[19] .

ولقد تعارف الفقه الجنائي على دراسة المسئولية الجنائية ـ بالنظر إلى أساسها من خلال موقفين ، الأول يقيمها على إرادة آثمة والثاني يرفعها على فعل خطر حيث إن الإرادة معدومة أو مكبلة . وسوف نعالج أساس المسئولية الجنائية في فصلين .

الفصل الأول : المسئولية الاجتماعية : وهو يعرض الاتجاهات التي تجعل أساس المسئولية خطورة في الفعل والفاعل تحتم الدفاع الاجتماعي ضد فعل لا يملك فاعله غيره ، فهي كلها اتجاهات تؤمن بحتمية السلوك الإجرامي ، وسوف تكون دراستنا لهذه الاتجاهات فلسفية وفقهية .

الفصل الثاني : المسئولية الأدبية : وهي تقوم على إرادة حرة اختارت الجريمة .

---

(17) قانون العقوبات ، ط سنة 1976 ص 246 وما بعدها .
(18) مأمون سلامة ، المرجع السابق ص 248 .
(19) د . عوض محمد ، المرجع السابق ص 415 – 416 .

الفصل الأول

المسئولية الاجتماعية

تحديد وتعريف

كل مسئولية جنائية هي رد فعل المجتمع إزاء فعل الجريمة - «واجتماعية» هذه المسئولية أمر طبيعي يلتصق بكيانها القانون ، حيث إن من أهم خصائص القاعدة القانونية أنها قاعدة اجتماعية للسلوك . ولكن ليس هذا ما نعنيه بالمسئولية الاجتماعية ، إن المصطلح في هذا الفصل ينصرف إلى اتجاهات في الفقه الجنائي تؤسس المسئولية الجنائية على الخطورة دون الخطأ وتقييم العقوبة على فكرة الدفاع الاجتماعي بمعناها الحديث .

والمسئولية هنا «مسئولية حتمية بكل من يثبت إسناد الواقعة الإجرامية إليه مادياً ، بغض النظر عن «الإسناد المعنوي» الذي جوهره مبدأ «الاختيار وفكرة الذنب»[1] .

والمسئولية الاجتماعية تستبعد الفكرة الأخلاقية أو فلسفة القيم من مجال التجريم والعقاب ، وتبحث عن أسباب للجريمة بعيدة عن إرادة الجاني ، وإنما مصدرها وراثة مريضة أو بيئة معتلة ، وهذه الاتجاهات في الفكر الجنائي الحديث لم تنشأ من فراغ وإنما وراءها رصيد ضخم من النتاج الفلسفي الذي يعتمد الإدراك الحسي وسيلة وحيدة للمعرفة ولا يؤمن إلا بالتجربة مذهباً يفضي إلى الحقيقة ، وكل ما في الكون من أحداث وليد أسباب سبقته وإذا عرفناها كان التنبؤ بالمستقبل العام للكون أمراً بالغ البساطة والدقة .

فالاتجاهات الحديثة في مجال الجريمة نجد السند لها في التطور العلمي للقرن التاسع عشر ، حيث انتصر منهج العلم الطبيعي وأصبح منهجاً يحتذى حتى في العلوم الاجتماعية التي ظنت أن آمالها في التقدم سوف تتحقق على يديه .

وسوف نتناول المسئولية الجنائية هنا في ثلاثة مباحث .

المبحث الأول : الأساس الفلسفي للمسئولية الاجتماعية .

---

(1) د . علي راشد، القانون الجنائي ، القاهرة طـ 1974 ص 44 .

المبحث الثاني : المدارس الجنائية في المسئولية الاجتماعية .
المبحث الثالث : الصدى التشريعي للمسئولية الجنائية .

المبحث الأول
الأساس الفلسفي للمسئولية الاجتماعية

القرن التاسع عشر :

المبدأ الحتمي بكل فروضه ونتائجه هو السند العلمي للمدارس الوضعية في العلم الجنائي ، وسوف تظل الدراسة لهذه المدارس مغلقة وناقصة ما لم يسبقها بحث في أساسها الفلسفي الذي أقيمت عليه ، وهذه الاتجاهات كلها كانت صدى لفتوحات العلم الحديث في القرن التاسع عشر بل لانتصاراته المتوالية منذ القرن السابع عشر ، حيث اكتشفت القوانين العلمية وأمكن تفسير الحركات المادية للأشياء والمعرفة العلمية لما تحت الأرض من طاقات وما يملأ الفضاء من كواكب وأجرام ونظر إلى الكون في عصر «نيوتن» على أنه آلة ضخمة أو ساعة دقيقة يسير كل شيء فيها وفقاً لقانون صارم ، لكن الإنسان ظل خارج نطاق السببية أو كانت الطبيعة البشرية لا تزال منعزلة عن الطبيعة بمعناها العام أعني أنها كانت مستقلة عن الجبرية السائدة في الطبيعة (وهو ما عبرت عنه النظرية الثنائية عند «ديكارت» حين وضعت حاجزاً بين الطبيعة الفيزيائية والطبيعة البشرية[2] . ثم جاء داروين «وكشف عن العملية المنظمة الهائلة التي تتحكم في أشكال الحياة ذاتها ، وهنا بدأ وكأن الزحف المستمر للحتمية ولسيادة مبدأ السببية قد بلغ أقصى مداه ، وبدأ التساؤل عن إمكان خضوع الأفعال البشرية نفسها للقوانين الطبيعية . وتولى علم البيولوجيا تدعيم المذهب الجبري حين درس الوراثة والبيئة وأثرهما على شخصية الإنسان[3] .

وهكذا بلغ التطور قمته في القرن التاسع عشر ووصل الإيمان بالمبدأ الحتمي غايته وأصبح نطاقه يكاد يكون شاملاً ، وقد ظل الإنسان منذ فجر التاريخ وحتى هذا القرن عصياً على مبدأ الحتمية التي تسود الأشياء فكان ينظر إليه على أنه استثناء كما يقول هنتر ميد[4] ، وجاء القرن التاسع عشر ليلغي هذا الاستثناء حيث لم يعد ممكناً في نظر رجاله أن

---

(2) ويقترب من ذلك «كانت» عندما يفرق بين عالمين عالم الظواهر ، وعالم الأشياء في ذاتها ، والعالم الأول عالم زمني يخضع للضرورة والعالم الثاني لا يتزمن بزمان إنه عالم لا زمني تسوده الحرية .

(3) انظر ، د . إمام عبد الفتاح إمام ، مقدمة الترجمة العربية لرسالة الجبر الذاتي للدكتور زكي نجيب ، القاهرة سنة 1973 ص 10 .

وانظر أيضاً د . نجيب حسني ، شرح قانون العقوبات «القاهرة 1977 ص 524 .

(4) هنترميد ، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها الترجمة العربية د . فؤاد زكريا ، سنة 1969 ، ص 312 .

توجد المعرفة العلمية بغير الحتم أو كما يقول «اميل بريبه» إن مبدأ الحتمية هو شرط لكل معرفة ممكنة : شرط لإمكانية التـ ـرية وإلا فلن تكون هناك سوى المعميات[5] .

المطلب الأول : المبدأ الحتمي

والبحث في هذا المطلب ينقسم إلى ثلاثة فروع .

الفرع الأول : الحتمية ومداها .

الفرع الثاني : أركان المذهب الحتمي .

الفرع الثالث : مبدأ الحتمية والعلوم الإنسانية .

الفرع الأول : الحتمية ومداها

تعريف الحتمية : الحتمية تعني ـ عند البعض ثلاثة معان مختلفة وإن كان كل منها يعتمد على الآخر اعتماداً كبيراً ، فهي تعني :

(أ) أنه من المستحيل على الشيء أن يكون خلاف ما هو عليه .

(ب) أن مبدأ السببية هو المبدأ السائد في الطبيعة .

(جـ) أن كل شيء يمكن التنبؤ به إذا توافرت معطيات معينة[6] . وهذا التحديد يتضمن الحتمية وأركانها معاً .

والحتمية عند البعض الآخر هي المبدأ القائل بخضوع الأشياء موضوعياً لمبدأ العلية وللقوانين الضرورية ، ولقد كان علماء القرن التاسع عشر يعتقدون أن جميع الظواهر الطبيعية تخضع لمبدأ الحتمية المطلقة سواء كانت تلك الظواهر واضحة أو خفية ، وعلى ذلك كانوا يفسرون الكون وظواهره العضوية أو غير العضوية تفسيراً حركياً بحتاً دون أن يفسحوا مجالاً للصدفة أو للاحتمال أو للاختيار ، وثم صياغة شهيرة لمبدأ الحتمية وضعها «لا بلاس» وانتهى إلى القول بأننا ينبغي أن ننظر إلى حالة الكون الحاضرة على أنها نتيجة لحالة متقدمة سبقتها وعلى أنها سبب لحالة قادمة تتلوها ، ولو أنه أتيح لعقل ما في لحظة من اللحظات أن يتعرف على سائر القوى المنتشرة في الطبيعة وموقف كل موجود من الموجودات التي تتركب منها ، وإذا كان هذا العقل فضلاً عن ذلك من السعة بحيث يستطيع أن يخضع هذه الوقائع للتحليل فإنه لا بد أن يكون قادراً على التعبير في صيغة واحدة عن حركات أضخم الأجسام في الكون وأضأل ذرة فيه ، وعندئذ لن يكون ثمة شيء مجهول لديه بل

---

(5) Emile Brahier : Transformation de la Philosophie Francaise . Flamorion . Paris 1950 - p . 11 .

(6) د . زكي نجيب محمود ، الجبر الذاتي ، المرجع السابق ، ص 161 .

سيكون المستقبل كما الماضي ـ معاصراً أمام عينيه[7] .

وتعريف الحتمية على أنها هي الضرورة الموضوعية يقترب من البحث الفلسفي الدقيق ، أما الحتمية في العلم فهي كما يعرفها لنا «لالاند» في معجمه الفلسفي «بأنها التنبؤ بالحالة المستقبلة للعالم الطبيعي بالاستناد إلى الحالة الحاضرة»[8] .

ونحن نميل إلى الأخذ بتعريف للحتمية بالغ الوضوح والدلالة عبر عنه «كلود برنار» في مؤلفه «مدخل إلى الطب التجريبي» وقد صاغه على النحو التالي «في الكائنات الحية وفي أجسام الجماد على سواء تحدد شروط وجود كل ظاهرة تحديداً مطلقاً»[9] .

وهذا يعني أن المستقبل خلق في الماضي «ولا يمكن كما هو واضح أن نتصور مع هذه النظرة الحتمية صورة لحرية الإرادة لا من جانب الإنسان ولا من جانب خالق الإنسان ، فما دام اليوم الأول من الخلق قد حدد شكل اليوم الأخير تحديداً لا تعديل فيه ولا تبديل فأين تدخل الإرادة الحرة التي تغير الصغائر أو الكبائر فتغير مجرى الحساب الأخيرة ؟ وهكذا وجدت في فلسفة العلوم فكرة الحتمية الأخلاقية وظل العلماء مؤمنين بهذه النظرية وأصبح العالم في نظرهم آلة ضخمة ، الإنسان فيها مسمار صغير مغلوب على أمره في الحركة والسكون ، وهذا هو ما عبر عنه «هلمولتز» في القرن التاسع عشر بقوله «إن الهدف الأخير من العلم الطبيعي بأكمله هو أن يتحلل كلية في الآلية الميكانيكية» وهو ما صرح به اللورد «كلفن» من أنه «لا يستطيع أن يفهم شيئاً إذا تعذر عليه ان يصنع له نموذجاً آلياً ميكانيكياً»[10] » .

وربما تغير مضمون هذه الحتمية بعض الشيء عند أنصار المادية الجبلية فهم لم يسلموا بالحتمية الميكانيكية كما أبرزها «نيوتن» و«ولابلاس» على الرغم من أنهم قالوا بأن الطبيعة والمجتمع الإنساني ، عبارة عن مجموعة من الأشياء والعمليات التي تتحكم فيها السببية الموضوعية ، ويسيرها نظام من القوانين الحتمية ، وليست هي وليدة الاتفاق أو التحكم ، فالقوانين حقيقة موضوعية موجودة في الخارج كوجود الظواهر نفسها ، ولها وجودها المستقل عن وجود الإنسان وإدراكه ومواصفاته ومصطلحاته ، وتعارض المادية الجدلية بهذا

---

(7) المرجع السابق ، ص 188 .

(8) «زكريا إبراهيم ، مشكلة الحرية ، القاهرة ط سنة 1971 ، ص 90 .

(9) أنظر كلودبرنار ، المدخل إلى الطب التجريبي ، ط عربية ، ترجمة د . يوسف مراد سنة 1944 ، ص 70 ، وأنظر أيضاً ، بول موى ، المنطق وفلسفة العلوم ، ترجمة عربية للدكتور ـ فؤاد زكريا . سنة 1962 ، ط ص 79 .

(10) أحمد هاشم الشريف ، الحتم والحرية في القانون العلمي ، القاهرة سنة 1971 ، ص 40 - 41 .

الموقف دعوات الذاتية و «اللاإدرية» في الفلسفة عند «كانت» وهيوم «وماخ» ، والتي تنكر موضوعية قوانين الطبيعة وتقول بأن الإنسان هو الذي يفترض نظاماً من القوانين في الطبيعة ، وإنه يصور عالماً هو في حد ذاته غير موجود ولا يمكن التنبؤ به أو التعرف عليه[11] .

ولا شك أنه مع التسليم بوجود الفوارق بين وجهة النظر في الحتمية كما تمثلها المادية الجدلية وعند كل من نيوتن «ولا بلاس» جميعاً يتفقون على شروط معينة .

1 ـ أن كل الظواهر محتمة بالضرورة عن طريق على شروط معينة .

2 ـ أن الضرورة العامة للظواهر مرتبطة بمسألة مادية العالم ، وتعني أن جميع الأشياء في العالم هي المادة ومنتجاتها وأن كل ما يحدث في العالم المادي يحدث عن طريق الشروط الواقعية للعالم المادي .

3 ـ أن صورة وجود المادة هي المكان والزمان وكل الأشياء تحدث منهما ، وهي أجزاء عضوية ومستمرة للعمليات التي حدثت في الزمان الأولى وما الضرورة العامة إلا تعبير عن هذه الوحدة الزمنية والاستمرار الزمني على أساس الحتمية .

4 ـ أن هذا البحث ينتج منطقياً عن عمومية «القانون العلمي» الذي يسير جنباً إلى جنب مع ضرورة الظواهر وحتميتها[12] .

الجبرية والحتمية : الحتمية في معناها السابق تختلف عن الجبرية Fatalism التي تنسب الفعل إلى وجود أعلى ، وترى أن الحوادث محددة أو مكتوبة سلفاً من حيث وقت حدوثها ومكانها وطريق وقوعها ، والجبريون كما يقول «جان فال» يعتقدون في وجود علية كلية تحقق إرادتها مستقلة عن الإنسان . أما الحتميون فإنهم يرون أن كل فعل إنساني يخضع خضوعاً حتمياً لأحداث معينة ، وهذه الأحداث قد تكون فسيولوجية أو سيكلوجية . وأنصار الحتمية قد يستندون في براهينهم على بيانات مستمدة من الفيزياء كقانون المحافظة على الطاقة أو مستمدة من الفسيولوجيا كالمبدأ القائل بأن كل شيء في الإنسان لا يفسر إلا ارتكازاً على معطيات خارجية ، أو مستمداً من الاقتصاد كما فعل «كارل ماركس» أو من

---

(11) محمد فرحات عمر ، طبيعة القانون العلمي ـ القاهرة سنة 1966 ، ص 43 حيث يذكر ما يراه «كارول بيرسون» في كتابه قواعد العلم The Grammar of Science أن الإنسان هو صانع وخالق القانون الطبيعي وأن الإنسان هو الذي يمنح الطبيعة هذه القوانين كما يرى هنري بوانكاريه في كتابه قيمة العلم La Valeur de la Science الذي صدر في مارس سنة 1905 أن قوانين الطبيعة هي عبارة عن رموز Symbols واصطلاحات عرفية .

(12) د . محمد مهران ، مشكلة الحتمية في العلوم الطبيعية مجلة الجمعية الفلسفية العربية ، عدد مايو سنة 1967 ، ص 39 - 40 .

الإيديولوجية كما فعل «أوجست كونت» عندما قال إن الأفكار هي التي توجه العالم[13] .

فالحتم إذن يعني علاقة شرطية بين السبب والمسبب ، أما الجبر فتعني أمراً مفروضاً من أعلى ويخضع لإرادة لا راد لقضائها ، وهنا يصبح ما قاله «بول موي» «إن الحتمية لا تؤكد ضرورة وقوع حادث معين مهما كانت سوابقه بل هي تؤكد أن هذا الحادث يتحدد ضرورة «عن طريق» سوابقه ، فالجبري يرى أن الفعل هو الضروري أما المؤمن بالحتمية فتهمه العلاقة بين الحادث وشروطه ، فالضرورة التي تؤكدها الحتمية ضرورة مشروطة»[14] .

الفرع الثاني : أركان المذهب الحتمي

(1) فكرة السببية

أهمية السببية : العلية أو السببية هي الفكرة القائلة بأن أي شيء ـ يمكن أن يحدث دون سبب ، وأن أي حادث في الكون تحكمه علاقة العلة والمعلول . ومبدأ الحتمية يقوم على سيادة السببية «في الطبيعة ودعاة المذهب الحتمي لا يقصرون مجال نظريتهم على العالم المادي فحسب بل يمدون نطاقه ليشمل كل وجود في هذا الكون ، وهو ما جعل «هاكسلي» يقول «إننا لسنا سوى حلقات في سلسلة عظيمة الاسباب وا ـ ائج مؤلف في ـصال لا ينقطع ما هو كائن وما قد كان وما سيكون» .

والسببية هنا تطلب منا الاعتقاد بأن جميع حركات الأجسام البشرية بما فيها تلك الحركات التي تعزي عادة إلى الإرادة يمكن تفسيرها تفسيراً تاماً بالأسباب الفيزيقية ، «فإذا ما وجدنا أن الإرادة يعقبها عادة الحركة المرادة ، فينبغي ألا نفهم من ذلك أن الإرادة هي سبب الحركة ، أما تفسير هذه الواقعة فهو أن عوامل فيزيقية معينة يشملها السبب الإجمالي للحركة الجسمية لها آثار ذهنية كما أن لها آثاراً فيزيقية سواء بسواء ، والحركة الجسمية المشار إليها هنا ما كان لها أن تحدث ما لم تسبقها حالة معينة من الحالات الفيزيائية ، وهذه الحالة الفيزيائية لا يمكن أن تحدث دون أن يصاحبها رغبة في هذه الحركة الجسمية ، وتبعاً لهذه النظرية فإن جميع ألوان الإرادة هي مصاحبات ضرورية لحالات فيزيائية معينة ، ومن ثم فإنها لا بد أن تكون محددة تحديداً تاماً مثل الحالات الفيزيائية ذاتها»[15] .

ويحاول الفيلسوف الحتمي أن يتخطى في هذا الصدد اعتراضاً أساسه أن عموم السببية هذا ينفي المسئولية الخلقية ، فيقول إن حرية الإرادة وليس الحتم هو الذي يتعارض

---

(13) طريق الفيلسوف ، ترجمة عربية للدكتور أحمد حمدي محمود ـ القاهرة سنة 1967 ، ص 207 - 208 .

(14) بول موي ، المرجع السابق ص 80 - 81 .

(15) د . زكي نجيب محمود ، المرجع السابق ص 224 .

مع المسئولية «فإذا كان من الممكن أن يعاقب الإنسان أخلاقياً ، أعني إذا ما كان مسئولاً بحسب ذلك يرجع إلى أن فعله الخاطيء هو محصلة طبيعته ، أي تتحكم فيه الظروف وأعظم هذه الظروف أهمية يكمن في تكوينه الذهني ، لأننا يمكن أن نأمل بطريقة معقولة أن يغير العقاب من طبيعته إلى أحسن[16]» . ويؤكد ذلك عالم النفس «ماكد وجل» بقوله «ولو صحت وجهة النظر العارضة أعني لو كانت أفعال الإنسان الإرادية لا تتحكم فيها أساساً ظروف يتضمنها نسق تكوينه الذهني فإن الأساس الوحيد لعقابه لا بد أن يكون في هذه الحالة انفعالاً من انفعالات الغل Resentment أو الانتقام[17] Revenge ، فبينما يرى اللاحتمي أن الإرادة متى كانت محتومة فليس هناك ما يبرر العقاب فإن أنصار المذهب الحتمي يقولون «إن هذه الحجة اللاحتمية ترتكز على فهم عتيق عفا عليه الزمان لمعنى العقوبة القانونية إذ هي تفترض أن الغرامة والسجن . . . الخ لها مقصد انتقامي أي أن المجتمع يلجأ إليها لكي يثأر من المجرم ، إن هذه الفكرة الهمجية لا مكان لها في فلسفة العقوبة الحديثة المستنيرة التي تجعل للعقوبات مقصدين ، الأول حماية المجتمع عن طريق الحد من خطورة المجرم لا سيما إن كان من معتادي الاجرام وهذا يعني عادة نوعاً من الحبس ، الثاني إصلاح مرتكب الجريمة عن طريق إعطائه مجموعة جديدة من الدوافع قد تكون مثلاً علياً اجتماعية أعلى قيمة إذ اتضح أنه غير قابل للتأثر بهذا المثل ، أو عن طريق الخوف الناتج عن تجربته الراهنة مع القانون ، وهذا الهدف الثاني للعقاب أعني إعادة التكييف هو الذي يمثل أهمية متزايدة في فلسفة العقوبات الحديثة ، ومن الواضح أن مثل هذا الهدف يفترض التسليم بالحتمية إذ أن السلوك البشري يرجع إلى عوامل معينة هي دوافعه ، والقانون يتدخل لتغيير دوافع المجرم ولو كان هذا كله وقتاً ضائعاً ـ أي لو كان اللاحتمي على حق وكان في استطاعة المجرم أن يسلك بطريقة اعتباطية دون نظر إلى العوامل المتحكمة ـ فكيف تفسر عندئذ ارتفاع نسبة المجرمين السابقين الذين يصلحون وتستقيم أحوالهم[18] . ففكرة السببية تجعل الفيلسوف الحتمي يرى أن العقاب والمكافأة يحددان السلوك المقبل للفاعل تحديداً سببياً .

(2) إمكان التنبؤ

إمكان التنبؤ يعني أن الكون كله ـ أي حركة الأشياء وسلوك الإنسان ـ تسير في طريق واحد وليس هناك احتمال أو كما يقول «اسبينوزا» الشيء لا يمس احتمالياً إلا لعدم معرفتنا

---

(16) المرجع السابق ، ص 229 .

(17) المرجع السابق ، ص 229 .

(18) هنترميد ، المرجع السابق ص 323 ، وواضح من طريقة عرضه للمشكلة تعاطفه مع المذهب الحتمي حيث يرى أن علم النفس سوف يؤدي إلى تسوية مشكلة حرية الإرادة ، المرجع السابق ـ ص58 .

به[19] . فكل شيء يمكن التنبؤ به لو توافرت لدينا معلومات كافية ، وهذا يعني «أن حالة الكون الحاضرة تتقرر تماماً على ما حدث في لحظة ماضية ، وكل حدث يحدث بالضرورة ، وليس ثم بدائل ممكنة تتعلق بمستقبل سير الحوادث بل هناك طريق واحد مفتوح هو التتابع الضروري بالفعل وخطة الكون كله من أضأل التفصيلات موضوعة مقدماً وضعاً تاماً ، فلا شيء جديد ولا يمكن أن نتوقع شيئاً جديداً ، وإمكان التنبؤ هذا هو ما جعل عالم الطبيعة الذي عاش في بداية القرن العشرين «بروفيسور» «أدنجتون» يقول «إن المذهب الحتمي الذي كان يأخذ به عالم الطبيعة في الماضي كان نوعاً خاصاً هو ما أسميه بإمكان التنبؤ وهو يفترض أن هناك نسقاً منظماً من القوانين بحيث لو أعطيت لنا وقائع كاملة عن حالة العالم خلال اللحظة الأولى من عام 1600 مثلاً فإننا نستطيع أن نتنبأ بالمعطيات الكاملة عن حالة العالم لأي تاريخ لاحق . وكذلك طبقاً لأي تاريخ ماض»[20] . وهذا ينطبق على السلوك الإنساني بالطبع ، فصاحب المذهب الحتمي يعتقد أن موقفه هو أساس كل سلوك ، كما يتضح من أن كل مجتمع مبني على الثقة المتبادلة بين أعضائه بعضهم البعض ، فنحن نتوقع من الناس أن يسلكوا بطرق معينة لأننا اكتشفنا منبهات أو عللا معينة تؤدي إلى استجابات أو معلولات محددة ، وعندما يخيب الناس أملنا يكون ذلك دائماً استثناء على الطابع العام لسلوكهم ، ولولا هذه النسبة من القابلية للتنبؤ لما كان الاتصال الاجتماعي العادي عشوائيا فحسب بل لما وجدت علوم كعلم النفس أو علم الاجتماع[21] ، ولو كانت أعمال الإنسان لا تتبع قوانين لا تتغير لكان من المستحيل أن نتطور بالتنبؤ عن السلوك الإنساني والتحكم فيه عن طريق زيادة معرفتنا بالإنسان[22] .

الفرع الثالث : مبدأ الحتمية والعلوم الإنسانية

أسفر انتصار العلم في القرن التاسع عشر عن تعميم مبدأ الحتمية ثم جاءت الفلسفة الوضعية على يد الفرنسي «أوجيست كونت» لتخضع المعرفة الإنسانية لمنهج جديد في البحث والتفكير عقيدته الأساسية كما يقول Levy Bruhl هو المبدأ الحتمي ، فجميع الظواهر تخضع لبعض القوانين وهذا هو المجد الأسمى للعلم والفلسفة الوضعية ، وفي دروسه الفلسفية الوضعية صاغ «كونت» مذهبه على النحو التالي «إن جميع الظواهر سواء أكانت عضوية أم غير عضوية طبيعية أم خلقية فردية أم اجتماعية تخضع على نحو مستمر لقوانين لا

---

(19) بول موي ، المرجع السابق ص 84 .

(20) «مبدأ اللاحتمية والمذهب اللاحتمي» نقلاً عن د. زكي نجيب محمود المرجع السابق ، ص 238 .

(21) هنترميد ، المرجع السابق ، ص 322 .

(22) ول ديورانت ، مباهج الفلسفة ، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني - القاهرة سنة 1962 ، ص 103 .

تقبل التغيير مطلقاً[23] .

ووفقاً لهذا المنهج ساد الاعتراف بمبدأ الحتمية في ميادين العلوم الاجتماعية واتجه علماؤها إلى اعتبار حتمية السلوك الإنساني إحدى المسلمات ، وأحدث ذلك ثورة في هذه العلوم نشير إلى بعض منها .

في علم الأخلاق :[24] أنكرت الفلسفة الوضعية كل اتجاه يهدف إلى القول بوضع أسس نظرية تحكم السلوك الإنساني ، واستبعدت من مجال عملها العلل الأولى والتفكير الميتافزيقي ، وقصرت بحثها على دراسة المحسوس من خلال منهج يرفض كل ما لا يثبت بالتجربة ، وعلى هذا أصبحت الأخلاق علماً وضعياً يبحث فيما هو كائن بالفعل دون أن يعنى بما ينبغي أن يكون ، أي أنه لم يعد فلسفة قيم وإنما مجرد عادات أخلاقية كما سماه «ليفي بريل» الذي انتهى إلى نفي التصور المثالي لعلم الأخلاق باعتباره علماً معيارياً ، والتأكيد على أنه ليس سوى وصف للأفعال الخلقية ، وتتميز الأخلاق الوضعية بأنها نسبية وليست مطلقة ، وتخضع لظروف المجتمع وأحواله الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ولقد تأكد هذا الاتجاه الوضعي في دراسة الأخلاق على يد أتباع المنطقية الوضعية المعاصرة وانتهى موقفهم باستبعاد الأخلاق والعلوم المعيارية عامة من مجال البحث العلمي[25] .

في الأدب والفن : انعكس المذهب الوضعي على الأدب والفن وكان من آثار نهضة العلوم الطبيعية في القرن الماضي - كما يقول «د . شوقي ضيف» أن سيطرت مناهجها وقوانينها على البحوث الأدبية سيطرة أدت إلى ظهور ما يمكن أن نسميه «بالتاريخ الطبيعي للأدب» عند طائفة من النقاد ومؤرخي الآداب في مقدمتهم «سانت بيف» «تين» «وبرونتيير» فقد مضوا ينكرون التذوق الشخصي وكل ما يتصل بالذوق وأحكامه وأخذوا يحاولون في قوة وضع قوانين ثابتة للأدب لاثبات قوانين العلوم الطبيعية ، قوانين تطبق على كل الأدباء كما تطبق قوانين الطبيعة على كل الجزئيات وكل الكائنات ، وفي رأي أصحاب هذا الاتجاه أن من أشد الأمور خطأ أن يقال إن كل أديب كيان مستقل بذاته ، فضلاً عن أن يقال ذلك في

---

(23) ليفي بريل فلسفة أوجست كونت ، ترجمة د . محمود قاسم ، القاهرة ط 2 ص 97 - 99 .

(24) والحق أن ليف بريل يمثل أهم مفكر ي علم الأخلاق الوضعي وكان مهتماً بفكرة المسئولية ، وفي عام 1884 : L'idée du Responsabilitée ثم ظل يواصل العمل لتدعيم مذهبه في علم العادات الأخلاقية حتى وفاته .

انظر في ذلك مقدمة ترجمة لكل من كتابي أوجست كونت وعلم العادات الأخلاقية حيث يقدم محمود قاسم تحليلاً لمذهب ليفي بريل وأيضاً انظر الفصل الخاص عن «علم العادات الأخلاقية» في كتاب د . محمد السيد بدوي الأخلاق - القاهرة 1967 ص 232 .

(25) د . محمد السيد الجليند ، مشكلة الخير والشر في الفكر الاسلامي ، القاهرة ط 1977 ص 41، 42 .

أثر من آثاره قصيدة أو قصة أو مسرحية ، إنما الأديب وكل آثاره وأعماله ثمرة قوانين حتمية عملت في القديم وتعمل في الحاضر وتظل تعمل في المستقبل ، وهو يصدر عنها صدوراً حتمياً لا مفر منه ولا خلاص إذ تشكله وتكيفه حسب مشيئتها وحسب ما تحمل في تضاعيفها من جبر وإلزام[26] . هذا ما فعله ـ «سانت بيف» في مؤلفه : «أحاديث الاثنين» وتلميذه «تين» في «تاريخ الأدب الإنجليزي» أما ثالث الثلاثة في هذا الاتجاه القائم على منهج العلوم الطبيعية وقوانينها الحتمية وهو «برونتيير» فقد حاول مثلما فعل «لومبروزو» في ظاهرة الإجرام ـ أن يطبق ما كتبه «دارون» عن علم الأحياء في كتابه : «أصل الأنواع» وما رسمه فيه من نظرته في التطور أو نظرية في النشوء والارتقاء محاولاً أن يجسد هذه النظرية في الأدب وأنواعه فأصدر في عام 1890 مؤلفه «تطور الأنواع الأدبية» حيث يطبق على مختلف الأجناس الأدبية القانون الأساسي للتطور عند كل من «دارون» و«هربرت سبنسر»[27] .

في علم النفس وعلم الاجتماع : لقد كان أثر المبدأ الحتمي على علمي النفس والإجتماع واضحاً وطبيعياً ، فهي علوم ناشئة لم تستكمل بعد أدواتها ، ولأنها تريد أن تؤكد ذاتها كعلم ، وكان المبدأ السائد «لا علم بدون حتمية» وترتب على هذه المقولة حقيقة لا تقبل الجدل في نظر المنطق العلمي المسلم بالحتمية هي خضوع كافة الظواهر الطبيعية والاجتماعية للقوانين التي لا تعرف الاستثناء باعتبار أن كل ظاهرة تقود إلى أسبابها التي تجعل ترتيب النتائج مسألة حتمية لا جدال فيها ولا استثناء[28]، ومن هنا أصبحت هذه العلوم أسيرة المنهج الطبيعي ، فظهرت في علم النفس على سبيل المثال المدرسة السلوكية حيث وضع «واطسون» الأميركي أسس هذه المدرسة معتمداً على ما وصل إليه الروسي «بافلوف» في تجاربه على انعكاس اللعاب عند الكلام وهي تجارب أسفرت عما أسماه علماء النفس بالفعل المنعكس الشرطي ، وهكذا خضع السلوك الإنساني عندهم إلى حتمية لا فكاك منها ، أما الإرادة أو حريتها فليست إلا وهماً أو كما يقول : «آيزنك» : من المشكوك فيه أن تكون لعبارة حرية الإرادة أي معنى[29] .

أما علم الاجتماع فلم يكن أمامه إلا هذا الطريق ـ الطريق الحتمي ـ فعلماؤه الأوائل

---

(26) شوقي ضيف ، البحث الأدبي ، القاهرة ، سنة 1977 ط 2 ص 85 - 86 .

(27) المرجع السابق ، ص 94 وأيضاً بيروبي ، التيارات المعاصرة في الفلسفة ترجمة عبد الرحمن بدوي ، سنة 1962 ، ط 1 ص 34 .

وانظر أيضاً نفس المرجع حديثاً عن تين ص 19 - 25 .

(28) انظر د. عبد المنعم عبد الرحيم العوضي «مقدمة في أصول الدراسة العلمية للاجرام» . سنة 1978 ط 245 ، ص 441 - 445 .

(29) هـ . ج . ايزنك ، الحقيقة والوهم في علم النفس ، ترجمة رؤوف نظمي سنة 1969 ، ص 284 .

هم أبناء «كونت» مؤسس الفلسفة الوضعية ، وحتى لو تجاهلنا «كونت» واعتبرنا «سان سيمون» هو مؤسس علم الاجتماع فإن «سان سيمون» ذاته يؤكد ضرورة بحث الظاهرة الاجتماعية حسب المنهج الذي تتبناه العلوم الطبيعية الأخرى ، وقد شدد على ذلك في مؤلفه : «مذكرات عن علم الإنسان» الصادر سنة 1813 والذي بحث فيه هذه النقطة تحت عنوان «نحو نظام علمي جديد»[30] . أما «كونت» فقد أعلن بصراحة هذه الحتمية حيث قال : «إن جميع الظواهر سواء أكانت عضوية أو غير عضوية طبيعية أم خلقية فردية أم اجتماعية ، تخضع على نحو مستمر لقوانين لا تقبل التغير مطلقاً»[31] . وعلى هذا الأساس يقيم الفرنسي «دور كايم» مذهبه بعد ذلك ، حيث يبين في مقدمة كتابه «قواعد المنهج في علم الاجتماع» أن غرضه الرئيسي هو أن نطبق على السلوك الإنساني المذهب العقلي العلمي بأن تبين أنه إذا نظر إليه في الماضي فإنه يمكن إرجاعه إلى علاقات «علة ومعلول»[32] ، وقد استمرت هذه النظرة في علم الاجتماعي رغم كل التغيرات التي أحدثها القرن العشرون ، بل إن الفلسفة الماركسية قامت بتلقيح الفكر الاجتماعي باتجاهات جديدة للمعرفة ربما أهمها «علم اجتماع المعرفة» والذي يقوم بدراسة العلاقات بين البيئة أو الوجود الاجتماعي والمعرفة الإنسانية ومحاولة التعرف على تأثير هذا الوجود في موضوعية المعرفة أو حياد الفكر الإنساني ، وقد استخدم بعض رجال القانون هذا الاتجاه الاجتماعي الجديد في تدعيم بعض المذاهب المعاصرة في الفكر القانوني بوجه عام[33] .

هذه بعض آثار المبدأ الحتمي على العلوم الإنسانية ، ويمكن بسهولة تلمس آثاره الأخرى على الاقتصاد وفلسفة التاريخ وخاصة في الاتجاه المادي الماركسي ، وحسبنا هذا دليلاً على الجو الفكري الذي خلفه انتصار المبدأ الحتمي ، ولم يكن بدعاً أن يتأثر القانون الجنائي والعلوم الجنائية بالاتجاه السائد مثل غيره من العلوم الإنسانية .

الحتمية في المجال الجنائي :

استولت موجة الإيمان بالحتمية على كل فروع المعرفة ، وبدأ البحث عن أسباب

---

(30) انظر أرمان كوفليه ، المدخل إلى علم الاجتماع ، ترجمة نبيه صقر ، بيروت سنة 1960 ، ص 39 وأيضاً الفصل الرابع الخاص بالحتمية في علم الاجتماع ، ص 134 - 156 ، انظر أيضاً د. طلعت عيسى ، سان سيون ط 1 سنة 1959 حيث يورد ص 143 ـ النص الفرنسي لهذه الفقرة منقولا عن كتاب «سان سيمون» .

(31) ليفي بريل «أوجست كونت» المرجع السابق ، ص 97 . قواعد المنهج في علم الاجتماع ، ترجمة محمود قاسم ، سنة 1961 ص 18 .

(32) قواعد المنهج في علم الاجتماع ، ترجمة محمود قاسم سنة 1961 ، ص 18 .

(33) يعد كارل مانهايم ، رائد هذا الاتجاه وكتابه ، «الايديولوجيا والطوباوية» خير تعبير عن هذا العلم .

الظاهرة الإجرامية في ضوء الاعتقاد بالحتمية ، وهو اعتقاد يجعل السلوك الإجرامي ذا سبب «باعتبار أن تلك الحتمية كمسلمة افتراضية معناها وجود أسباب وعلل وراء كل الظواهر الطبيعية والاجتماعية والنفسية ، ومن هذا المنطلق كان البحث وراء أسباب الإجرام ولم تكن المدارس الوضعية في الفكر الجنائي إلا صدى للحتمية في المجال غير الجنائي[34] . وإذا كانت الدراسات القانونية آخر من تتلقى أصداء الفلسفة وتطورات العلم حيث إن رجل القانون لا يفضل الانقلابات الفكرية التشريعية ، إلا أن خطورة هذا التخلف تتجلى عندما يتجاوز الفكر العلمي تلك المرحلة التي بدأت أصداؤها تتردد في الميدان القانوني نفسه في مأزق شديد .

وقد اتجه بعض علماء الاجتماع وعلى رأسهم «جورجفتش» وبعض علماء القانون وفي مقدمتهم «هوريو» إلى محاولة التقريب بين الحقيقة التشريعية والقانونية من جهة والحقيقة الاجتماعية من جهة أخرى[35] . ومثل هذا الاتجاه سوف يمنع المساحة الزمنية التي قد لا تعبر بين ما يصل إليه العلم والفلسفة ، وبين صدى ذلك في دنيا القانون .

المطلب الثاني : نقد الفلسفة الحتمية

عرضنا فيما سبق للمبدأ الحتمي باعتباره الأساس الفلسفي للمسئولية الاجتماعية والتزمنا الحياد في تقديم أفكاره كما عبر عنها دعاته ورجاله ، فالموضوعية في هذا الصدد أمر مهم ، ومن الخطر دائماً بالنسبة لوضوح أي عرض مذهبي وبالنسبة لفهم أجزائه فهماً عميقاً أن تقاطعه لحظة بعد أخرى بما تسوقه من اعتراضات . لقد أحجمنا أثناء العرض في توجيه أية ملاحظات نقدية ، ولا شك أن المبدأ الحتمي كان مرآة عاكسة لكل ما في القرن التاسع عشر من تقدم علمي ، وأيضاً من تخلف روحي وأنه لأمر غريب حقاً أن يصبح الإنسان مجرد شيء محكوم لا يملك أمر وجوده[36] ولا صنع قراره في حياته اليومية وهو في ذاته الوقت محور الكون حيث إن الفلسفة السائدة لم تكن لتعترف بوجود الكائن الأعلى ، لقد كان «غياب الله» أو إنكاره سمة أو ملمحاً رئيسياً في نظرة الحضارة الغربية ـ وخاصة في القرن التاسع عشر ـ للحياة والكون والإنسان ، وسوف تدون هنا ملاحظاتنا النقدية على أركان

---

(34) د. عبد المنعم العوضي ، المرجع السابق ، يراجع الفصل الثالث كله وعنوانه «حقيقة الوضع لمسألة البحث عن أسباب الاجرام على ضوء من فكرة الصراع بين الحتمية واللاحتمية» وهو عرض مفصل وغير مسبوق في بابه ، ص 234 وما بعدها .

(35) جان لاكروا ، نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية ، ترجمة د. يحيى هويدي ، القاهرة ، سنة 1975 ، ص 228 .

(36) انظر جان فال ، المرجع السابق ، ص 183 ، الفصل الخاص بالعلية .

المذهب الحتمي في فرع أول ثم نعرض أزمته في القرن العشرين في فرع ثان .

الفرع الأول : ملاحظات على المذهب الحتمي

1 ـ نقد فكرة السببية :

يقدم أنصار الحرية أكثر من دليل على حرية الإرادة الإنسانية وينكرون الأسس التي يقوم عليها المذهب الحتمي ، بل إنهم يرون أنه لا يقوم في المجال الإنساني على أسس علمية ، وأول أفكار الحتمية وأكثرها انتقاداً فكرة السببية التي شغلت بال الفلاسفة والعلماء ولا زالت مصدر حيرة وقلق في مجال القانون .

ولن نستعرض هنا فكرة السببية كما ظهرت في تاريخ الفلسفة[37] . ولكن تاريخها يؤكد أنها فكرة غير محددة وغير مؤكدة ، وقد انقسمت عند «جاليليو» إلى فكرتين تدل الأولى على التعاقب في الزمن وتدل الثانية على الضرورة العقلية ، نجدها كتعاقب زمني عند فيلسوف تجريبي مثل «هوبز» ونجدها كضرورة عقلية عند «اسبينوزا» «وديكارت» وغيرهما من المثاليين .

وقد وجه الفيلسوف الانجليزي «هيوم» نقداً عميقاً إلى فكرة السببية ، فقد اعتقد أن تأثير خيالنا وحده هو الذي يجعلنا نعتقد أن في العلة قوة هي التي أحدثت المعلول ، فعندما تصطدم إحدى كرات «البلياردو» بكرة أخرى فلا يعني هذا وجود قوة ما في إحدى الكرتين قد خولت لها الحق في أن تسمي علة حركة الأخرى ، فليس هناك أي ضرورة ، كل ما هناك هو التعاقب والتعاقب فقط ، فليس علمنا بالرابطة السببية في أي حالة من حالاتها علماً «قبلياً» مستقلاً عن مصادر الخبرة الحسية في إثبات صدقه[38] والخبرة تقدم لنا الشيئين أحدهما قبل الآخر ونحن نظن أن أسبقية أحدهما تجعله علة للآخر بينما ليس هناك سوى التعاقب بحيث لا ندري شيئاً عن ماضي الشيء أو سوابقه .

«والواقع أن لفظ السببية أسيء استخدامه بكثرة حتى إن العلماء قد قاموا أخيراً بمحاولة جادة لحذفه تماماً من مصطلحاتهم ، يقول أحد هؤلاء العلماء إني لآمل أن يستغني العلم في المستقبل عن فكرة السبب والنتيجة بوصفها فكرة غامضة ، ويقول «رسل» في المعنى نفسه ، أود . . أن أذكر أن كلمة السبب قد ارتبطت بشكل معقد بارتباطات سيئة

---

(37) بيردوكاس ـ المذاهب الفلسفية الكبرى ، الطبعة العربية ، ترجمة جورج يونس بيروت سنة 1960 ، ص 175 . حيث يقول «في نهاية القرن التاسع عشر توصل العقل الانتقادي الذي تخلى عن أهدافه الاجتماعية وأثقاله العاطفية إلى إنكار ذاته بذاته وذلك بنكرانه الحرية الانسانية .

(38) زكي نجيب محمود ، د. ديفيد هوم ، القاهرة 1958 ، ص 70 وأيضا جان فال ، المرجع السابق ص 179 .

الفهم مما جعل حذفها التام في مصطلحات الفلسفة أمراً مرغوباً فيه ، ويقول الكاتب نفسه «إن ما جعل علم الطبيعة يقلع عن البحث وراء الأسباب هو أنه لا وجود لمثل هذه الأمور في الواقع»[39] .

هذا هو موقف علم الطبيعة المعاصرة من فكرة السببية ، وهي حتى عند المتمسكين بها ليست إلا الاطراد الذي نلاحظه في تسلسل الأحداث وتتابعها ، ولو أننا فهمنا من اللفظ شيئاً أعمق من ذلك فإننا في هذه الحالة نستخدمه ليعبر عن مثلنا اوعلى أكثر مما نستخدمه كتسجيل للواقع كما يقول الدكتور زكي نجيب محمود ، وعند ذلك سوف يصدق ما يقوله عنه «وليم جيمس» «في إرادة الاعتقاد» إنه فارغ يخفي فحسب مطلباً لنا هو أن تسلسل الأحداث وتتابعها سوف يظهر يوماً ما نوعاً أعمق من الارتباط بين شيء وشيء آخر أكثر من مجرد الترابط الاعتباطي الذي تبدو عليه الظواهر الآن . وهذا هو الشيء الذي دفع «جون ديوي» إلى أن يعلن قانون السببية ليس سوى مجاز[40] ، فالسببية وسيلة لربط الحوادث في تاريخ متصل وليست تعني علة ومعلولا ، فهي حكم وصفي ليس إلا ، فحادثة دخول الرصاصة في القلب ـ كما يقول ديوي ـ إنما هي مقوم من المقومات التي تتألف منها حادثة مفردة هي حادثة الموت وليست هي بالحادثة التي سبقت الموت ، فالمذهب القائل بأن السببية قوامها علاقة بين حادثة سابقة وحوادث لاحقة هو إذن مذهب نشأ عن خلط مهوش لفكرتين من طرازين مختلفين[41] ، وهذا يعني أن فكرة السبب في العلوم الطبيعية غير محددة ، وفي ميدان العلوم الاجتماعية يصعب الأخذ بفكرة السبب طبقاً لمفهومها الطبيعي[42] وأصبح القول بوجود علاقة علة ومعلول في السلوك الإنساني بمعناها الطبيعي مجرد إدعاء لا دليل عليه . ذلك أن الخاصية الجوهرية للسببية الظاهرية (أو سببية الظواهر) هي النظام الزمني الموضوعي طبقاً لقانون عام ، لكن الخاصية الأساسية للسببية النيومائية أو السببية الخاصة بالأفعال البشرية ، هي المبادرة الذاتية طالما أنها ـ أي السببية النيومائية ـ تدخل بحرية تلك «الحلقات في سلسلة الطبيعة ذاتها فأنها لا يمكن أن تكون جزءاً من النظام الزمني ، إن أفعال» مثل هذه الأسباب النيومائية ، ليست «حوادث» تبدو ناتجة في الأحداث

---

(39) زكي نجيب محمود ، المرجع السابق ، ص 129 – 200 .

(40) المنطق ، ترجمة د. زكي نجيب محمود ، القاهرة ، ط 2 سنة 1969 ، ص 684 ، وانظر أيضاً المثال الذي يقدمه ص 687 .

(41) المرجع السابق ، ص 690 .

(42) بل أن فكرة القانون في ميدان العلوم الطبيعية خضعت لعدة تطورات انظر رسالة محمود فرحات عمر ، طبيعة القانون العلمي ، القاهرة سنة 1966 وخاصة المقدمة من ص 13 - 21 ، وقد أصبح القانون العلمي في آخر تطوراته كما يرى «بيرسون» حالة مختصرة عن كيفية التطورات وأصبحت القوانين احتمالية احصائية لا حتمية .

التي سبقتها في العملية الزمنية ، إنها بالأحرى «متوسطات تظهر في عملية السير هذه وتكون تطورها التالي ، ومن هنا فإن كلمة «ينبغي» يكون لها معنى بالإشارة إليها . وإليها وحدها ، لأننا كما يقول بحق «كانت» «لو نظرنا إلى مجرى الطبيعة وحده لوجدنا أن كلمة ينبغي ليس لها أي معنى كان ، فهي تعبر عن فعل ممكن لا يمكن أن يكون أساسه شيئاً آخر غير تصوري فحسب «أي أنها لا يمكن أن تكون ظاهرة ، وهذا التصور هو تصور غائي لما هو قيم ولما هو خير ، وبذلك فإن عالم الغايات الذي تحصل فيه لا يزال يتميز عن عالم الطبيعة الذي تكون فيه بغير معنى ، ففي أحد هذين العالمين تظهر الحوادث متحدة مع الحوادث التي سبقتها وفي العالم الآخر تبدأ الأفعال في تحقيق غايات مقبلة[43] .

(2) نقد أمكان التنبؤ :

لا شك أن صيغة «لا بلاس» المشهورة تؤكد أن المعرفة الكاملة للكون ـ كما هو موجود في أية لحظة معينة ـ لا بد أن تعطينا معرفة كاملة عما يحدث من الآن فصاعداً وإلى الأبد ، ولا شك أن هذه الصيغة البارعة ليس لها مكان في الحقيقة ، فعلى الرغم من تزايد المعرفة العلمية فإنها تكشف اتساع المجهول أمام العقل البشري ، كما أن الحوادث ليس لها طريق واحد مفتوح كما يقول الحتميون ، بل هناك بدائل ممكنة تتعلق بسير الحوادث في المستقبل ولم يعد العلم المعاصر يعتمد على هذا اليقين الخرافي ، بل المبدأ السائد في العلم الآن «لم يعد يبحث عن اليقين لكنه يبحث عن الاحتمال المرجح في وقوع حادثة ما» أو أن قانوناً من قوانين الطبيعة قانون صحيح . وهذا يعني أن جميع قضاياه لها طابع إحصائي : فسلوك الوحدات الذي يعزي إلى الإحصائيات هو سلوك غير حتمي والنتائج الإحصائية لا تعطينا إلا نتائج احتمالية ترجيحية فحسب» ، ويقدم عدد كبير من العلماء والفلاسفة عدة اعتراضات تؤكد عدم إمكان التنبؤ في ميدان العلم الطبيعي من أهمها أن حدود قدرتنا في التحليل لا يمكنها أن تقدم لنا المعطيات التي تكفل التنبؤ، ولذلك سوف يكون من اللغو أن نقول «إننا إذا ما قدمت لنا المعطيات الدقيقة في لحظة معينة فسوف يمكن التنبؤ بالظروف في لحظة لاحقة[44] لأن المعطيات في لحظة معينة لا يمكن أن تعطي بدقة وذلك طبقاً لنظرية النسبية .

بل إن بعض فلاسفة العلم يرى أن إمكانية التنبؤ هذه ليس له صلة بالمبدأ الحتمي حتى على فرض وجوده يقول «جون كيمني» إن مشكلة التكهن هذه لا علاقة لها البتة عما إذا

---

(43) زكي نجيب محمود ، رسالة الجبر الذاتي ، ص 206 .
(44) أ. س. ادنجتون ، مبدأ اللاحتمية والمذهب الحتمي «محاضر الجمعية الأرسطية» ، المجلد العاشر ص 155 نقلاً عن د. زكي نجيب محمود رسالة الجبر الذاتي ، ص 243 .

كان الكون محتوماً بشكل غامض من الأشكال بل إنها تتعلق بطاقتنا البشرية على تفهم الكون ان تقدير مدى التكهن بالمستقبل ودقته بوسائلنا المحددة هو مشكلة علمية في كل مرحلة من مراحل التفهم[45] ، وطالما أن العلم لا يقدم لنا إلا القوانين وصفية فسوف تبقى قدرته على التنبؤ اليقيني على نحو ما يرى الفيلسوف الحتمي ـ معدومة ـ وهنا يصدق ما يقوله «ادنجتون» ، لا بد لي أن أوضح أن النظرة العلمية للمذهب اللاحتمي لا تعني أن هناك أحياناً استثناءات من المذهب الحتمي . لكنها تعني أن كل ظاهرة هي لا حتمية بدرجة كبيرة أو صغيرة[46] . وهذا ما أكده العلم المعاصر وتلك أزمة الحتمية في القرن العشرين .

الفرع الثاني : مبدأ الحتمية في القرن العشرين

. أدى التقدم العلمي في ختام القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين إلى تجاوز الحتمية في العالم المادي ، فقد أخذ الشك يتزايد حول صحة هذا المبدأ ولم تسفر أبحاث العلماء إلا عن نتائج معاكسة لما يؤكده الحتميون «وهكذا نشأ مبدأ لا حتمي نجم عن اكتشاف الظواهر الكمية Quanto وانتشرت بين علماء الفزياء الجديدة أو «الميكروفزياء» وهي نزعة احتمالية مؤداها أن ليس في عالم المادة سوى قوانين احصائية ، فالقوانين الطبيعية لا تختلف عن القوانين الاجتماعية في أنها لا تسمح لنا بأن نتنبأ بالظواهر المستقبلة إلا على شرط أن نأخذ أكبر عدد ممكن من الحالات ، ومعنى هذا بعبارة أخرى أن الحتمية التي نشاهدها في مستوانا ليست إلا نتيجة لما يمكن تسميته بقانون الأعداد الكبيرة ، فهي إذن وليدة قوانين احتمالية أولية وليست وليدة عملية حتمية صارمة[47] ، فالنتائج إذن احتمالات وهذا تأكيد على أن تقدم العلم لم يكن في صالح المبدأ الحتمي يقول في ذلك Louis de Broglie «إن معظم علماء الفزياء العملية في الوقت الحاضر يذهبون إلى أن قيمة الظواهر المرئية بالعين المجردة ليست سوى وهم منشؤه حساب المتوسطات فهي مجرد مظهر إحصائي صرف[48] .

مظاهر الأزمة : لقد كانت نظرية النسبية وما قدمته من تسبية كل من الزمان والمكان وتغيرهما حسب المادة من أهم الأسباب إلى نفي اليقين في العالم المادي وظهور فكرة الاحتمال في القانون العلمي أما اكتشاف العالم هيزنبرج Heisenberg لما أسماه «مبدأ اللا تعين» أو عدم التحديد ، فهو يقضي على مقولة «لا بلاس» مؤكداً استحالة التنبؤ بما سيحدث حتى لو

---

(45) جون كيمني الفيلسوف العلم ، ترجمة د. أمين الشريف ، بيروت ، سنة 1965 ص 277 .
(46) المرجع السابق ، ص 162 .
(47) د . زكريا ابراهيم ، المرجع السابق ، ص 96 .
(48) المرجع السابق ، ص 97 .

.تيحت لنا معرفة جميع الشروط ، وسبب ذلك كما يقول «هيتزنبرج» أنه لا يمكن معرفة جميع الشروط إذ أن نصف هذه الشروط لا يوجد إلا بعد وجود الظاهرة ، وتأكيداً لوجهة النظر هذه أثبت العالم نفسه «استحالة قياس وضع أي جسيم وسرعته في وقت واحد قياساً دقيقاً محكماً ذلك لأنه كلما كان قياس الوضع دقيقاً محكماً كان تحديد الحركة بعيداً عن الدقة والعكس بالعكس[49] .

فإمكان التنبؤ وهو العمود الفقري للمبدأ الحتمي أمر غير حتمي ويمكن القول مع «جان فال» «إن المستقبل لا يمكن التنبؤ به وخطأ المذهب الحتمي كله إما يرجع إلى تصوره المستقبل على غرار الماضي ، ونحن إذا رجعنا إلى الوراء سيبدو لنا كل شيء خاضعاً للحتمية ، ولكن إذا نظرنا إلى الأمام ـ تنبئياً ـ كما قال جيمس ـ في هذه الحالة لا يبدو أمامنا غير المستقبل بمظهره البعيد كل البعد عن الحتمية[50] .

المبحث الثاني
المدارس الجنائية في المسئولية الاجتماعية

تمهيد

لا مندوحة أمام الباحث المعاصر وهو يدرس إشكالية المسئولية الجنائية من أن يفلت من إسار النص القانوني وينطلق في آفاق المعرفة الرحبة ، فالمدارس الجنائية المعاصرة بكل أفكارها الجامحة والكابحة ليست وليدة المشرع بقدر ما هي من صنع التطورات الاجتماعية أو صدى لفتوحات العلم الحديث ، ولم يكن الإصرار على بحث الأساس الفلسفي للمسئولية الاجتماعية إلا اقتناعاً شخصياً بسلامة هذا المنهج في تناول المادة الجنائية حيث يصدق لدى ما قاله «أوجست كونت» إن كل دراسة منعزلة لمختلف العناصر الاجتماعية هي بالضرورة غير رشيدة وعقيمة .

وستتناول موضوعنا هذا في مطلبين :

المطلب الأول : المدرسة الوضعية الإيطالية .

المطلب الثاني : اتجاهات الدفاع الاجتماعي .

المطلب الأول : المدرسة الوضعية الإيطالية :

من الصعب تقدير المدرسة الوضعية دون العودة إلى جذورها فهي وليدة التقدم

---

(49) المرجع السابق ، ص 97 .

(50) طريق الفيلسوف ، المرجع السابق ، ص 219 .

العلمي في القرن التاسع عشر وانعكاس لمبدأ الحتمية في تطبيقه على السلوك الإنساني بصفة عامة والسلوك الإجرامي على وجه الخصوص ، حامل لوائها في البداية ليس رجل قانون محترفاً بل ليس رجل قانون على الإطلاق وإنما هو طبيب إيطالي استهوته الفتوحات العلمية في عصره فدخل بها عالم القانون في الوقت الذي اهتزت فيه أسسها العلمية . وسوف نتناول الموضوع هنا من خمسة فروع . .

الفرع الأول : المصادر الفكرية للمدرسة الإيطالية .

الفرع الثاني : أفكار الوضعية .

الفرع الثالث : نقد أعلام المدرسة الوضعية .

الفرع الرابع : نقد أفكار المدرسة الوضعية .

الفرع الخامس : نقد المدرسة الوضعية كلمة أخيرة .

الفرع الأول : المصادر الفكرية للمدرسة الإيطالية :

القرن التاسع عشر بكل تياراته هو المصدر الأصيل للمدرسة الإيطالية ويمكن الإشارة إلى أهم الشخصيات التي تعد مصادر مباشرة لأفكار هذه المدرسة .

أولاً : أوجست كونت[51]

وهو فيلسوف الوضعية الكبير وأيا كان الرأي حول مدى أصالته ، فإن أهم ما يعنينا فكره الذي نرى فيه مصدراً لما انتهى إليه الفكر الجنائي لدى المدرسة الإيطالية .

أولاً - مبدأ الحتمية : حدد كونت صيغة هذا المبدأ على النحو التالي : «إن جميع الظواهر سواء أكانت عضوية أم غير عضوية طبيعية أو خلقية فردية أو اجتماعية تخضع على نحو مستمر لقوانين لا تقبل التغيير إطلاقاً وهذا المبدأ هو العقيدة الأساسية الأولى في الفلسفة الوضعية بأسرها على حد تعبير Levy Bruhl [52] ، وهذا يعني أن الطبيعة والإنسان ظاهرتان كونيتان يحكمها قانون واحد هو الحتمية .

ثانياً - الإنسان مجرد حيوان : كان السائد قبل المذهب الوضعي أن الخلاف بين الحيوان والإنسان اختلاف في الطبيعة وليس اختلافاً في الدرجة ، «ولا تعترف الطريقة

---

(51) لدراسة حياة أوجست كونت ومؤلفاته يراجع ما يلي :

أ - لفي بريل : أوجست كونت ، ترجمة د. محمود قاسم ، القاهرة بدون تاريخ وهو من وجهة نظرنا أهم المؤلفات عن كونت .

ب - د. مصطفى الخشاب ، أوجست كونت ، القاهرة 1950 .

(52) لفي بريل : أوجست كونت ، ترجمة د. محمود قاسم ، ط 2 القاهرة بدون تاريخ ، ص 99 .

الوضعية بهذا المبدأ ولا بالنتائج التي تستنبط منه ، ويوجه المذهب الوضعي النقد إلى فكرة الإنسان المتميز بالطبيعة ويرى أنها محض خيال ، والمذهب الوضعي لا يعنيه الفكرة التي يكونها الإنسان عن نفسه وعن علاقاته بالكائنات الحية الأخرى ، فهذه الفكرة تدخل فيها عناصر من أصل ديني وميتافزيقي ، ووجود هذه العناصر تفسره أسباب تاريخية ، وإنما تعني هذه الطريقة بملاحظة طبيعة الإنسان في علاقاته الحقيقية بالكائنات الأخرى وسرعان ما يحتل الإنسان الذي ننظر إليه هذه النظرة مكانه في السلم الحيواني»[53] ، ذلك أهم ما يعنينا في فلسفة «كونت» وهي فلسفة «أثرت وحددت - إلى مدى كبير سير الفلسفة وتطورها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر . . . . وليس من شك في أنه لا يجوز التحدث عن سيادة الوضعية سيادة مطلقة لأنه قبلها وفي عصرها انبثقت تيارات أخرى وفي نفس القوة ، لكن من الصحيح أن فكر «كونت» يمثل ينبوعاً عميقاً لبعض الاتجاهات المميزة في كل ميادين الحياة»[54] .

ثانياً : تشارلز دارون

حيوانية الإنسان أو أصله الحيواني جزء مهم في النظرية الداروينية ولم تكن فكرة التطور إبداعاً داروينياً حيث كان القرن التاسع عشر مهيأً فكرياً لها ، بل إن العلوم الفيزيائية ، كانت قد اتخذت بالفعل اتجاهاً تطورياً في نظرتها للأشياء بل إن فكرة التطور ذاتها لها تاريخ قديم يمده الفيلسوف البريطاني «راسل»[55] إلى «أنا كسيمندر» الفيلسوف اليوناني كما أن لها تاريخاً يبدأ بعد «دارون» لدى «سبنسر وهكسلي» و« فرانس جالتون » و«جورج رومانز» في بريطانيا و«جربي رايت» في الولايات المتحدة الأمريكية ، وأهمية دارون يحددها بوضوح أحد كبار علماء الانثربولوجيا الأمريكيين وهو الأستاذ «كروبر» Kroeber Alfred حيث يقول بأن هناك «نوعاً من عدم التناسب بين الإسهام المحدود الذي أسهم به «داروين» في العلم والذي ينحصر في وضع وتجسيد مبدأ الانتخاب الطبيعي ، وبين كل هذا التأثير الهائل الذي تركه تأسيس هذا المبدأ البيولوجي على العلم الكلي»[56] ، وهذا يعني أن فكرة الأصل الحيواني للإنسان ليست أمراً ذا قيمة لدى العلماء المعاصرين بل وحتى

---

(53) المرجع السابق ، ص 225 .

(54) ج . بنروبي ، «مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا» ترجمة د . عبد الرحمن بدوي ، القاهرة ، 1964 ، ج 1 ، ص 16 .

(55) برتراند راسل ، تاريخ الفلسفة الغربية ، ج 3 ، ترجمة الدكتور محمد فتحي الشنيطي ، القاهرة 1977 ، ص 343 وعن حياة دارون يراجع مقدمة الترجمة العربية لكتاب أصل الأنواع للأستاذ اسماعيل مظهر ، ط 1973 ، ص 1 – 100 .

(56) د . أحمد أبو زيد ، النشوء والارتقاء ، العدد السابق ، ص 3 .

الانتخاب الطبيعي الذي يسنده العلماء إلى «دارون» ليس إلا فكرة أخذها عن «مالتس» في مقاله عن السكان كما يقول «رسل» والحق أن نظرية دارون كما يقول الدكتور عز الدين عيسى ـ ما تزال حتى الآن مجرد نظرية ولم تصل إلى مرتبة الحقيقة العلمية[57] .

ثالثاً : كلود برنار

«كلود برنار» أحد العلماء الفرنسيين الذي بدأ أثره واضحاً منذ بداية النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، فقد تولى أستاذية علم الفسيولوجيا بكلية العلوم بجامعة باريس خلال فترة امتدت أربعة عشر عاماً من 1854 ـ 1868 كما شغل كرسي العلوم الطبية في الكوليج دي فرانس بالإضافة إلى عضويته في أكاديمية العلوم وفي الأكاديمية الفرنسية بل عين في عام 1869 عضواً في مجلس الشيوخ الفرنسي ، وهو صاحب عدد من الدراسات الطبية المهمة من بينها دراسته في فلسفة العلوم والتي اسماها «المدخل إلى دراسة العلم التجريبي» وهي مؤلف أصدره عام 1865 وفيه أكد أن جميع الظواهر الحيوية تخضع لمبدأ الحتمية العلمية كما تخضع له سائر الظواهر الطبيعية وهذه الفكرة كانت ـ كما يقول الدكتور يوسف مراد والذي أصدر الترجمة العربية لهذا المؤلف عام 1944 ـ هي القضية الكبرى التي دافع عنها «كلود برنار» في دروسه ومؤلفاته بكل قوة وإخلاص مجيباً بالأدلة التجريبية على الحجج والتأويلات التي كان يؤمن بها أنصار المذهب الحيوي ، وكان من البديهي في نظر «كلود برنار» أنه لا بد من التسليم بحتمية جميع الظواهر الطبيعية بما فيها الظواهر الحيوية للتمكن من إنشاء العلوم ، وأن القضية الأساسية التي تقوم عليها جميع العلوم الطبيعية هي أن جميع الظواهر خاضعة لقوانين ثابتة في إمكان المجرب كشفها[58] ، والمعرفة في نظره أساسها التجربة فهي وحدها التي تعلمنا على حد تعبير «كلود برنار» نفسه ، خلاصة القول عند «برنار» ـ كما يحدد هو ـ أن ظواهر الأجسام الحية مثل ظواهر الأجسام الجامدة تسودها حتمية ضرورية .

الفرع الثاني : أفكار المدرسة الوضعية :

إن أهم ما يعنينا في أفكار المدرسة الوضعية ـ من جهة نظر المسئولية ـ أنها طرحت مبدأ «حرية الاختيار» معلنة في صراحة حتمية السلوك الإجرامي ، «ومبدأ الحتمية في تحليل

57) د. يوسف عز الدين عيسى ، الداروينية في الميزان ، مجلة عالم الفكر عدد 4 مجلد 11 سنة 1981 .

(58) د. يوسف مراد ، مقدمة «المدخل إلى الطب التجريبي» القاهرة ط 1944 ، وعن هذا الكتاب يقول برجسون ، «المدخل إلى الطب التجريبي» كان بالنسبة للعلوم الطبية المعملية ما كان «مقال في المنهج «لديكارت» بالنسبة للعلوم المجردة ، انظر بنوربي مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا المرجع السابق ، ص 274 .

أسباب الظاهرة الإجرامية» خصيب في نتائجه ، فإذا كان المجرم منقاداً إلى الجريمة فلا وجه لاسباغ اللوم على مسلكه ولا محل لإسناد المسئولية إلى أسس أخلاقية ، وإنما يسأل مسئولية اجتماعية باعتباره مصدر خطورة إجرامية على المجتمع ويتفرع من ذلك أمران :

أولهما : أن يتجرد التدبير الذي يتخذ قبله من كل معاني اللوم والجزاء ، ليغدو مجرد وسيلة دفاع اجتماعي بهدف توقي الخطورة الإجرامية أي مجرد تدبير احترازي «Mesure de Sureté» قبلها .

ثانيهما : ألا يكون «لموانع المسئولية» محل ، فكل مجرم ـ ولو كان مجنوناً ـ هو مصدر خطورة ولا بد من تدبير يتخذ في مواجهتها[59] .

فالمسئولية هنا قانونية «ومن ثم فكل التقسيمات التي تتعلق بالقصد الجنائي والجنون والمسئولية المقيدة ، والعمد والخطأ غير العمدي تصبح لا جدوى منها»[60] ، وهذا التحول في النظرة إلى المسئولية ليس جديداً كل الجدة ، بل هو نتاج طبيعي للتركيز على شخص المجرم أي للعناية بفاعل الجريمة دون العناية بفعل الجريمة ذاته، وهو اتجاه في البحث تمتد أصوله في ظهور ما يسمى بعلم الفراسة والذي يحكم على أخلاق الإنسان بناء على قسمات وجهه ، بل ظهر في هذا العلم فرع يسمى «فراسة الدماغ» وهو يسعى إلى معرفة قوى النفس عن طريق دراسة الجمجمة وأشكالها ، وربما كانت أول دراسة منظمة للمبحث الأول هي تلك التي نشرها Js . Lauater (1741 – 1801) كما ظهر المبحث الثاني في صورة منظمة على يد فرانز جول F . E . Gall (1758 – 1828) كما يمكن إرجاع هذا الاتجاه إلى دراسات الطب العقلي للجانح الشاذ والتي أرجعت الجناح إلى الجنون الخلقي Moral Insanity والذي قام به كل من بينل P . Pinel (1475 – 1826) واسكويرول J . E . D . Esquirol (1772 – 1840) وبريتشار J . E . Pritchard وموريل B . A . Morel (1809 – 1873) ومؤسس علم النفس الجنائي ، دسبين P . Despine (1813 – 1892)[61] .

هذه هي الطلائع التي أسفرت في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر عن قيام المدرسة الإيطالية .

وقد اختلف أعلام المدرسة الوضعية في بعض التفاصيل بل أحياناً في كثير من الجزئيات ووجه اللاحق منهم النقد إلى سابقه ، ولكن هناك أرضية مشتركة يقف عليها

---

(59) د. محمود نجيب حسني ، علم العقاب ، القاهرة ، ط 2 1973 ص 72 .
(60) السيد يس ، السياسة الاجتماعية المعاصرة ، القاهرة ، ط 1973 ص 127 .
(61) د. محمد عارف ، الجريمة في المجتمع ، القاهرة ط 1 ، 1975 ص 104 – 105 .

الجميع وهي أهم ما تعني الباحث في المسئولية ، وهذه الأرضية قوامها ملمحان رئيسيان هما فوق النقد والتعديل لدى المؤمنين بالمدرسة الوضعية .

الملمح الأول : حتمية السلوك الإجرامي .
الملمح الثاني : اعتبار الجريمة حالة مرضية .

وسوف نعرض فيما يلي أفكار المدرسة الوضعية من خلال أعلامها وأمامنا هذه الملامح التي تشكل الوجه الحقيقي للمدرسة الإيطالية .

أولاً : شيزار لومبروزو

وقد قيل عنه إنه أبو علم الإجرام الحديث ، ولم يكن الرجل فقيهاً في القانون وإنما هو طبيب دفعته أبحاثه التجريبية إلى دراسة السلوك الإجرامي ، وقد نشأ منذ البداية تاثراً على فكرة الاختيار الحر متمسكاً بالمذهب الوضعي يقيم دراساته على ما انتهى إليه «دارون»[62] ويؤسس تفسيره للسلوك الإجرامي على حتمية بيولوجية لا يملك الإنسان لها دفعاً ولا يستطيع من أمرها فكاكاً ، وقد استعان «لومبروزو» بفرضين أساسيين لتفسير مجرمه المطبوع استعار أولاهما من علم الأجناس البشرية الطبيعي ، والأخرى من علم طب الأمراض العصبية ، لقد أراد أن يقول إن المجرم المطبوع . . . . إنما يخلق مجرماً نتيجة ردة وراثية أو إن إجرامه يرجع إلى مرض الصرع[63] ، ولقد أصدر «لومبروزو» كتابه «الإنسان المجرم» 1876 وتوالت بعد ذلك طبعاته ، وفكرة الردة أو النكسة الوراثية تمثل حجر الزاوية لدى «لومبروزو» حتى إنه أعلن أنها فكرة هبطت عليه في إحدى لحظات الإلهام يقول : «لم تكن هذه مجرد فكرة بل ومضة إلهام فعندما نظرت إلى هذه الجمجمة تكشفت لي طبيعة الإنسان المجرم على أنه كائن مرتد وراثياً يحمل في شخصه الغرائز الوحشية التي تسم الإنسانية في مراحلها البدائية والحيوانات الدنيا ، وهذه الردة الوراثية تكشف عنها تشريحياً ما يسم المجرم من ضخامة الفكين وبروز الوجنتين، وكثافة ظاهره في الحاجبين، وخطوط منفصلة في راحة اليد ، وضخامة في حجم العين ، وكبر حجم الأذنين وبروزهما إلى الخارج وهذه الصفات التي تسم المجرم بالفطرة تسم كذلك الإنسان المتوحش والقردة ، كما يسم المجرم بالفطرة كذلك إنعدام حساسيته بالألم ، وحدة في النظر وإستخدام الوشم والإفراط في الكسل ، وميل إلى التهتك والعربدة ، ورغبة ملحة للشر في ذاته ، والميل لا إلى إزهاق

---

(62) أنظر في مدى تأثير لومبروزو ، بأبحاث دارون .
Donnedieu de Vabres : Traité de Science Penitantiaire, Paris 1947 M 66. P 36 .

(63)د. عدنان الدوري «الجريمة والمجتمع» ، مجلة عالم الفكر ، الكويت ، عدد أكتوبر 1973 ، ص 30 .

حياة ضحيته فحسب بل وتشويه أعضائه وتمزيق جلده والشرب من دمه كذلك[64] .

وهذا النص الذي يكشف فيه «لومبروزو» عن صفات خلقية وأخرى خلقية في مجرمه المطبوع ، وهذا النص له أهميته لدلالته على أهم ما تراه المدرسة الوضعية بوجه خاص و«لومبروزو» بوجه أخص .

فالجريمة هنا حتمية لأنها وراثة .

والإنسان هنا حيوان لأنه يعود بإجرامه إلى أصله ويشير «لومبروزو» هنا إلى القرد ليقدم لنا الدليل الواضح على مدى التزامه بنتائج الداروينية الأولى وعلى مدى صلته بالطلائع الأولى لعلم الفراسة .

والنص بعد ذلك يوحي بمنهج الرجل في البحث وهو منهج قوامه التأمل الذي يستلهم لا التجربة التي تصل إلى نتيجتها عبر سلسلة من الأخطاء ، وإلا ففي أي معمل استطاع «لومبروزو» أن يكتشف كل هذه الخصائص الجسمية والنفسية للمجرم باعتبارها علامات تميزه عن الإنسان السوي .

ثانياً : انريكوفري

وهو الرجل الثاني في المدرسة الوضعية الإيطالية بدأ جهوده مبكراً بالهجوم على مبدأ حرية الإرادة عندما قدم رسالته لليسانس 1878 ، وكان موضوعها «نفي الاختيار الحر في المسئولية الجنائية» وتوالت أبحاثه بعد ذلك فصدر له كتابان أولهما عن علم الإجرام والثاني في علم الاجتماع الجنائي ، وقد حدد «فري» موقفه من مذهب الحرية في معرض المقارنة بين المذهب الوضعي ودعاة المسئولية الأدبية يقول «كلانا يتحدث لغة مختلفة فنحن نرى المنهج التجريبي الاستقرائي المفتاح لكل معرفة وهم يرون أن كل شيء يمكن استنتاجه بواسطة الاستنباط المنطقي والرأي التقليدي ، هم يرون أن الحقيقة ينبغي أن تترك المجال للقياس أما نحن فنرى الفيصل في الحكم للحقائق وأنه لا يمكن وجود أي استدلال بدون الحقائق ، هم يرون أن العلم لا يحتاج لغير الورق والقلم والحبر أما الباقي فينساب من العقل المزود بالقراءات الوفيرة ، أما العلم بالنسبة لنا فيستلزم قضاء وقت طويل في دراسة الحقائق واحدة تلو الأخرى وتقديمها وردها إلى عناصرها العامة ، واستخلاص الأفكار الأساسية منه»[65]، وهو قول شبيه بما قاله «أوجست كونت» في دروسه الوضعية بل يكاد يتطابق معه .

---

(64) لومبروزو ، الإنسان المجرم ، والنص نقلاً من كتاب محمد عارف ، «الجريمة والمجتمع» ، المرجع السابق ، ص 107 .

(65) Ferrie, The Positive School of Criminology (English) ed. 1908, P. 244. =

وقد أعلن «فري» أن مبدأ «الاختيار الحر ليس إلا وهماً تصوره فقهاء القانون الجنائي التقليديون ، فالمسئولية الجنائية قائمة بالنسبة لكل مجرم تبعاً لخطورته الإجرامية وليس وفقاً لدرجة جسامة فعله ، فالإنسان مسئول عن أفعاله بسبب أنه يعيش في جماعة»[66] .

والمجرم عند «فري» مدفوع إلى الجريمة تحت وطأة ظروف داخلية وأخرى خارجية لا يستطيع من أسرهما فكاكاً . ولهذا «فقواعد المسئولية الجنائية المبنية على افتراض حرية التصرف في كل كامل الأهلية الجنائية لم تعد تتفق وفقاً لرأي «فيري» مع ما وصلت إليه دراسات الانثروبولوجيا الاجتماعية وعلم الاجتماع الجنائي، فالإنسان ليس له مطلق التصرف وإرادته ليست حرة بالشكل الذي يبيح للمشرع أن يبني المسئولية الجنائية على أساس تلك الحرية»[67] ، فالفعل الإجرامي عند فري لا خيار فيه والمسئولية تجد أساسها في دفاع المجتمع عن خطر يهدده ، فلولا المجتمع أو الحياة الاجتماعية لانتفت المسئولية ، وتأسيس المسئولية على الخطورة الإجرامية دعا «فري» إلى التفكير في وسائل جديدة لقمع الجريمة غير الوسائل التقليدية التي تقوم على مبدأ الردع والعقاب وليس على فكرة الدفاع الاجتماعي .

ثالثاً : رفائيل جاروفالو

وهو ثالث الأعلام في المدرسة الوضعية الإيطالية لا تختلف أصوله عن أخويه ولكنه وسع من دائرة العوامل الدافعة إلى الإجرام ، فلم يحصرها في الارتداد الوراثي أو الوسط الاجتماعي ، ورفض «جاروفالو» فكرة الإرادة وأقام المسئولية على الدفاع الاجتماعي وقد أضاف إلى فكر المدرسة الوضعية تلك التفرقة التي اشتهر بها بين الجريمة الطبيعية والجريمة المصطنعة أو الاصطناعية والواقع كما يقول ـ الدكتور مأمون سلامة[68] ـ ان القول بفكرة الجريمة الطبيعية ظاهر فيه التأثير الشديد بمنطق المدرسة الوضعية التي تعتبر مناط التجريم ليس النص التشريعي بقدر ما هو الخطورة الإجرامية للفرد .

وإذا أردنا أن نجمل أهم أفكار الوضعية في المسئولية فيمكن حصرها فيما يلي :

1 ـ الإنسان مسير وهذا يعني حتمية السلوك الإجرامي .

= أشار إليه د. محمد عارف ، المرجع السابق ، ص 102 - 103 .

(66) د. عبد الأحد جمال الدين ، دروس في المبادىء الرئيسية في القانون الجنائي ، القاهرة ، ط 1 ، 1974 ، ص 39 .

(67) د. مأمون سلامة ، أصول علم الاجرام ، القاهرة ، ط 1967 ، ص 30 .

(68) د. مأمون سلامة ، أصول علم الاجرام ، المرجع السابق ، ص 34 .

2 ـ رفض المسئولية القائمة على الإثم وإقامتها على الخطورة الإجرامية وهذا يعني إحلال مسئولية قانونية محل المسئولية الأخلاقية .

وكان طبيعياً بعد ذلك أن تدعو المدرسة الوضعية إلى وسائل جديدة للحيلولة دون الجريمة وأيضاً إلى مفاهيم للمسئولية مستحدثة تتفق مع الأساس الجديد للمسئولية ، فالمجرم وفق هذه الاتجاهات ليس إلا مريضاً والجريمة ليست سوى مرض بالمعنى البيولوجي .

الفرع الثالث : نقد أعلام المدرسة الوضعية

إذا كانت الفلسفة الوضعية رد فعل مباشر لسيادة مبدأ الحرية في كل شيء وهي الميراث الروحي لحضارة أوروبا في القرن التاسع عشر ، فإن المدرسة الوضعية الايطالية هي صدى جاء متأخراً لانتصار منهج العلوم الطبيعية القائم على مبدأ الحتمية .

وتقويمنا للمدرسة الوضعية سوف يبدأ أولاً بنقد جزئي للأعلام الثلاثة «لومبروزو» و«فري» و«جار وفالو» لنرى إلى أي مدى استطاعت هذه الأفكار أن تتجاوز زمانها ومكانها ومدى سلامتها ، ثم نقوم بعد ذلك بدراسة انتقادية للبناء الوضعي من زاوية المسئولية .

أولاً : نقد «لومبروزو»

شدت نظرية «لومبروزو» فور ظهورها انتباه كل الباحثين في الظاهرة الإجرامية سواء كانوا من رجال القانون أو من علماء النفس والاجتماع فماذا بقي من هذه النظرية ؟ وما هو مدى سلامة أفكارها ؟

لقد أعلن «لومبروزو» أن المجرم نمط فيزيقي فريد في خصائصه الجسمية والنفسية وأن حالته الإجرامية هي ارتداد إلى أصله الحيواني .

قد أشرت فيما سبق إلى أن «لومبروزو» يعتمد على منهج تأملي أكثر من اعتماده على التجربة وقد وجه «فيري» النقد إلى زميله على أساس أنه وهو يبحث الجمجمة وأبعاد الوجه لم يلاحظ التفاوت في الأعمار بين الأشخاص موضوع الدراسة ذلك أنه من الثابت أن هناك علاقة بين العمر وحجم الجسم بصفة خاصة[69] . والحق أن أدوات «لومبروزو» في البحث لم تكن مكتملة فقد كانت معارفه الإحصائية قليلة ، وخطواته في البحث غير معللة ويستنبط القانون من حالات فردية لا تكفي لتأكيد نتيجة واحدة من نتائجه ولم يكن يفحص مادته التي يعتمد عليها بحيث تبنى مجموعة من الأبحاث المتناقضة أفضت به إلى طريق

---

(69) د. عبد الأحد جمال الدين ، المبادىء الرئيسية ، المرجع السابق ص 56 .

مسدود .

هل المجرم نمط فيزيقي ؟ هذا ما أعلنه «لومبروزو» بصورة أقرب إلى السرد الروائي منها إلى العمل العلمي ، وقد تسرب الشك إلى نفوس الباحثين وحاولوا أن يفعلوا شيئاً لتأكيد صدق نظرية الرائد وعندما فشل الباحثون الإنجليز والأمريكان في اكتشاف هذه السمات التي ذكرها «لومبروزو» لدى غالبية المجرمين الذين درسوهم ذهب منهج «لومبروزو» كله هباء كما يقول هـ . ج . آيزنك[70] .

وقد جاءت دراسة «شارلس جورنج» والتي نشرت نتائجها في كتابه «السجين الإنجليزي دراسة إحصائية» لتحسم قضية النمط الفيزيقي للمجرم على النحو التالي :

1 ـ إنكار وجود نمط جسمي جانح .

2 ـ إنكار وجود سمات جسمية وتشريحية للدلالة على الإجرام ، وقد ذكر جورنج نتائجه النهائية قائلاً .

«لقد قمنا بعقد مقارنة دقيقة أساسها كثير من الخصائص الفيزيقية بين مختلف فئات المجرمين وبين المجرمين كفئة ، وغيرهم من الأفراد الذين يطيعون القانون بيد أن النتائج التي توصلنا إليها لم تؤيد ما يبرهن على وجود (نموذج فيزيقي إجرامي) أو ما يبرهن على إدعاءات الباحثين من رجال الأنثروبولوجيا الجنائية ، والواقع أن إحصاءاتنا قد أوضحت وجود نوع من التشابه بين المجرمين وغير المجرمين فيما يتصل بالمقاييس الأنثروبولوجية ومن حيث مدى وجود جوانب الشذوذ الفيزيقية وبهذا تصبح النتيجة النهائية التي توصلنا إليها هي أنه لا وجود للنموذج الإجرامي الفيزيقي[71] .

هل الإجرام حالة ارتداد ؟ هذا أيضاً ما قال به «لومبروزو» اعتماداً على النتائج التي تقدمه بها «دارون» واليوم أصبح هذا الجد الأعلى الذي يرتد إليه سلوك المجرم مجرد وهم وقد أصاب «تارد» كبد الحقيقة بقوله «إذا كان المجرم يذكرنا في بعض سماته بالبدائي أو بالمتوحش أو بمن لم ينالوا من المدنية إلا حظاً ضئيلاً فإن هذا التشابه على فرض وجوده لا يفسر لنا سبب إجرامه ، وذلك لأن البداثية ليست بتاتاً مرادفاً للإجرام[72]، ولقد تتبع تارد في كتابه «الإجرام المقارن» فكرة الارتداد عند لومبروزو فهي على فرض وجودها قاسم مشترك بين المجرمين وغير المجرمين ، كما أن الشواهد الانثربولوجية تدل على أن بعض من

(70) الحقيقة والوهم ، ترجمة د. رؤوف نظمي القاهرة ، 1969 ، ص 274 .

(71) Goring : The English Convict; A Statistical Study – London 1913. P. 143 .

(72) د. السيد بدوي ، نظريات ومذاهب اجتماعية ، القاهرة 1969 ، ص 259 .

يعيشون في مرحلة التوحش يخضعون لقوانين مجتمعهم وقواعدها الخلقية . كما أن اللغة الشائعة بين المجرمين ليست على الإطلاق شبيهة باللغات المستخدمة في المجتمعات البدائية وحتى الوشم ـ الذي اعتبره لومبروزو سنداً لنظريته ـ لم يوجد في بعض القبائل ومن ثم لا يمكن إعتباره من الخصائص المميزة للبدائيين .

إن الأهمية الحقيقية «للومبروزو» لا تكمن في قيمة نظرياته التي ذهبت هباء فهي ذات وجود تاريخي فحسب ، وإنما أهميته هي في التنبيه على ضرورة الاهتمام بالمجرم .

وعلى الرغم من كل سهام النقد الشديد والتي وجهت للحتمية البيولوجية في السلوك الإجرامي ، فهناك مبادرات معاصرة تسلك الطريق نفسه ، هناك حقل جديد عرف «بالفزيولوجيا الجنائية» تناول مباحث الغدد الصماء والأمراض والعاهات والمناقص الجسمية في محاولة علمية لاثبات مدى علاقة هذه الأمراض بتكوين السلوك الإجرامي ، بل نشأت نظرية جديدة تسمى «الانحراف الكروموزومي» تقرر أن هناك كرموزوما إضافياً يمكن أن تعزى إليه الجريمة ، وعلى كل فإن تلك النظرية تسير في الاتجاه االذي انتهى إليه «لومبروزو» بعد تعديل نظريته والقول بأن المجرم بالولادة مريض بالصرع حيث يقول الأستاذ Lejeune صاحب نظرية الكروموزوم الإضافي «نحن نجهل كيف يغير الكروموزوم الإنسان ولكنني أقرر أي حامل الكروموزوم الإضافي يعتبر مريضاً»[73] .

ثانياً : نقد فيري

لقد أقام «انريكو فيري » تفسيره للسلوك الإجرامي على ثلاثية معروفة ، فقد أكد أن وراء الجريمة عوامل ثلاثة .

(أ) **العوامل الشخصية** : وتتعلق بالطبيعة الداخلية للإنسان سواء كانت تكوينه الجسماني أو حياته النفسية .

(ب) **العوامل الطبيعية** : وقد لمسها قبله «منتسكيو» في مؤلفه «روح القوانين» ومن قبلها «ابن خلدون» في مقدمته الشهيرة وتتعلق هذه العوامل بالجغرافيا الطبيعية للمكان ، وفي طليعتها المناخ والأرض ودورة الفصول الأربعة وغيرها .

(جـ) **العوامل الاجتماعية** : وهي تتعلق بالبيئة وكل ما يحيط بها من أحوال اقتصادية وسياسية وثقافية وروحية بل وبكل تراثها الحضاري من عادات وتقاليد وقيم وأفكار ونظم وتشريعات .

---

(73) د. عبد الوهاب حومد ، المرجع السابق ، ص 80 .

هذه هي العوامل التي تكمن وراء الجريمة ومن خلالها يبني «فيري» منهجه في معالجة السلوك الإجرامي ، وتحليله لأصناف المجرمين ، وتصوره لأنواع ردود الأفعال الاجتماعية التي تحد من الجريمة .

ولقد وجه القاضي «جاروفالو» وهو ثالث الأعلام في المدرسة الوضعية كثيراً من الانتقادات على تقسيمات «فيري للجريمة» ورأى أنها تفتقر إلى التجانس وإلى الأساس العلمي ، وهو نقد ينسحب حقيقة على التقسيمات الوضعية لطوائف المجرمين ، فإذا كان من السهل والممكن والمفروض تصنيف المجرمين طبقاً لجنسهم فيما إذا كانوا ذكوراً أم إناثاً ، أو وفقاً لأعمارهم فيما إذا كانوا بالغين أو أحداثاً ، وأيضاً وفقاً لماضيهم الإجرامي فيما إذا كانوا من معتادي الإجرام أو أن سلوكهم كان مفاجئاً لمجتمعهم وربما لهم أيضاً عند التفكير فيه ، إذا كان التقسيم لطوائف المجرمين وفقاً لهذه المعايير يبدو أمراً سهلاً وممكناً ومفروضاً فإن أقل ما يوصف به التقسيم الوضعي لطوائف المجرمين أنه فضفاض في مجال لا مندوحة فيه عن الدقة والأحكام .

حقيقة ليس من سبيل لإنكار أثر التكوين الجبلي والبيئة الطبيعية والحياة الاجتماعية في سلوك الإنسان عموماً وفي سلوكه الإجرامي بوجه خاص ، ولكن مصدر الجريمة لا يمكن في هذه العوامل وحدها وتوافرها لا يحتم الجريمة . إن النقد الأساسي الذي يوجه إلى العلامة «انريكو فيري» أنه في خضم التأكيد على الوجه الاجتماعي لسلوك المجرم قد جهل أو تجاهل أن الجريمة هي ظاهرة قانونية بقدر ما هي ظاهرة اجتماعية ، وجانبها القانوني هذا هو الاتجاه الذي ينبغي أن تنظر فيه عين رجل القانون ، وليس معنى هذا إنكاراً لدور الرجل ، فقد نجح «فيري» في إعطاء تصور متكامل لكيفية معالجة الجريمة كظاهرة إنسانية عن طريق التخطيط لسياسة وقائية شاملة تتناول الناحية الاقتصادية والنظام السياسي للدولة وتنظيمها الإداري والمدني والناحية الدينية والعائلية والتعليمية[74] .

وفي اعتقادي أن مساهمة فيري الرئيسية في ميدان العلم الجنائي تظهر في السياسة الجنائية . أما في القانون الجنائي ، فإنه لم يحقق ـ بأفكاره في الواقع ـ تقدماً ملحوظاً سواء في مجال التجريم أو في مجال العقاب . ولا زالت أفكاره العقابية بغير صدى حقيقي اللهم إلا باعتباره رائداً لمدارس الدفاع الاجتماعي المعاصرة ، فقد سارت على قدمه في الدعوة إلى إلغاء العقوبات جميعها واستبدال التدابير الاحترازية بها ، وقيمة الفكرة تأتي من قدرتها على العمل في الأرضية الواقعية ، وإلغاء العقوبات بصفة مطلقة وإحلال التدابير مكانها بصفة

---

(74) د. عبد الأحد جمال الدين ، دروس في المبادىء الرئيسية للقانون الجنائي ، المرجع السابق ، ص 43 .

مطلقة ، هذه الفكرة لا تلائم الحياة الاجتماعية وتتعارض مع طبيعة الإنسان .

ثالثاً : نقد جاروفالو

كما سبق القول فإن أفكار هذا الرائد لعلم الإجرام لا تتقدم كثيراً عن فكر «لومبروزو» لقد أصر على أن المجرم له خصائص ارتدادية وأن هناك تشابهاً بين المجرم وبين الإنسان البدائي ، وأيضاً الحيوانات العليا ، ولكن ميز بين ما سماه الجريمة الطبيعية والجريمة المصطنعة وهي تفرقة لاقت بعض التأييد عند الأستاذ الدكتور علي راشد ووصفها قائلاً «إن هذه التفرقة هي أهم ما أسهم به «جاروفالو» في إرساء أصول علم الإجرام»[75] وأعتقد أن هذه التفرقة ـ التي تعد أهم إسهامات جاروفالو ـ مصطنعة في ذاتها وهي محاولة للخروج من مأزق أدت إليه أفكار المدرسة الوضعية حيث إن فكرة الارتداد ثبت عدم إمكانية تعميمها ، وعندما رأى الرجل أن بحوث الواقع تدحض ما سماه «لومبروزو» المجرم بالميلاد أو المجرم بالفطرة حاول «جاروفالو» انقاذ البناء الفكري للمدرسة الوضعية بما سماه الجريمة الطبيعية .

فما هي الجريمة الطبيعية ؟ إنها على حد تعبير «جاروفالو» ، السلوك الذي يؤذي المشاعر الخلقية الأساسية عند الإنسان ، وهي الشفقة وإحترام ملكية الغير . وهذه المقومات الخلقية الأساسية توجد بأشكال متفاوتة في كل مجتمع .

ولكن «جاروفالو» يوقع نفسه هنا ـ ومعه المدرسة الوضعية كلها ـ في حرج شديد حيث يخرج على الأصول الفلسفية لمدرسته .

إن وجود الجريمة الطبيعية يجد أساسه في الأخلاق كفلسفة قيم أو علم معياري وهو الأمر الذي ثار عليه الوضعيون ، فالأخلاق عندهم نسبية وهي كمفهوم علم عادات أخلاقية كما سماه «ليفي بريل» .

إن وجود قيم مطلقة يتعارض مع الأساس الفلسفي للمدرسة الإيطالية وهذه ـ من وجهة نظري ـ نقطة الضعف الأساسية في أفكار «جاروفالو» ثم إن الجريمة بإطلاق هي خروج على النظام الأساسي للمجتمع ، وقد تتعسف السلطة في تصورها لهذا النظام وفي وسائل حمايته فيتسع إطار التجريم ليشمل أفعالاً قد لا تستأهل وصف الإجرام ، وهذا انحراف تشريعي واستبداد سياسي ولكنه لم يغير من جوهر الجريمة ، والحق أن هذه التفرقة التي انتهى إليها «جاروفالو» هي بحق ـ كما يقول دوركايم ـ وجهة نظره الشخصية التي كونها عن الحياة الخلقية[76] ، إن تعريف «جاروفالو» للجريمة فيه خلط ـ كما يقول دوركايم أيضاً ـ

(75) د . علي راشد . القانون الجنائي ، القاهرة ، دار النهضة العربية ط 2 ص 40 .
(76) أميل دوركايم ، قواعد المنهج في علم الاجتماع ، المرجع السابق ص 110 .

بين الجريمة بمعناها العام وبين القول بانه بعض أنواعها أو بعض صورها[77] ، إنه يتخيل أن كل صفة إجرامية لا تستطيع الاستمرار في الزمان والمكان هي صفة غير طبيعية ، وهذا تجاهل لطبيعة الزمان في حركته والمكان في صيرورته وكلاهما أمران طبيعيان ، ثم من قال إن الأمر الطبيعي هو الخالد ، إن صفة الطفل وسلوكه يتغيران مع تقدم العمر ولكل مرحلة صفاتها الطبيعية وسلوكها الطبيعي وهكذا الإجرام .

إن الجريمة كحدث واقعي أمر غير مرغوب فيه وهي كظاهرة اجتماعية وجود لا سبيل إلى تلافيه .

وبعد فهذا تقويم جزئي لبعض ما طرحه أعلام المدرسة الوضعية من أفكار وفي الفرع القادم دراسة انتقادية لأسس المدرسة الوضعية .

الفرع الرابع : نقد أفكار المدرسة الوضعية

توقف الفرع السابق أمام أعلام المدرسة الوضعية كل على حدة من أجل تقويم أهم الأفكار الخاصة بأساس المسئولية الجنائية لدى «لومبروزو» ، و«جاروفالو» ، و«انريكو فيري» ، وفي هذا الفرع وقفة متأنية أمام البناء الفكري للمدرسة الوضعية يكشف مدى صمود أفكارها الأساسية للنقد ، لقد تنكرت الفلسفة الوضعية للإرادة الحرة وأنكرت المدرسة الوضعية الخطأ كأساس للمسئولية الجنائية فإلى أي مدى تستطيع هذه الأفكار التجسد في أرض الواقع العملي ؟ هناك فكرتان أساسيتان لا خلاف عليهما لدى الوضعيين جميعاً ومن بينهم أقطاب المدرسة الإيطالية وهما :

أولاً : حتمية السلوك الإجرامي

ثانياً : الجريمة مرض

وواضح أن الفكرة الأولى تستوعب الثانية وكلاهما وجهان لعملة واحدة هو مبدأ الحتمية الذي يهيمن على الكون كما يريد الوضعيون .

أولاً : الجريمة ليست حتماً

لقد قيل عن المدرسة الوضعية الإيطالية إنها ثورة فكرية في القانون الجنائي ، حيث اتفق أعلامها على التنكر لمبدأ الحرية واعتبروه مجرد وهم وشطحات فلسفة . . مثالية ، فالسلوك الإجرامي محتوم ، والجريمة قدر ، والمسئولية الجنائية . . قائمة حيال أي شخص أياً كانت حالته الذهنية والعقلية ، وهي تتحدد طبقاً . . لخطورة الجاني لا وفقاً لجسامة الفعل .

(77) المرجع السابق ، ص 112 .

«فالمسئولية هنا اجتماعية لا يلزم في تبريرها الركون إلى مبدأ ميتافزيقي كالاعتقاد في «الإرادة الحرة» أو الاختيار ، وإنما يكفي في تفسيرها مجرد أن المجرم - حتى ولو كان فاقد الأهلية لجنون أو عاهة في العقل - يعيش في المجتمع وأنه بارتكابه الجريمة قد أفصح بصورة مؤكدة عن «حالته الخطرة» على أمن هذا المجتمع ونظمه مما يبرر إخضاعه «للتدابير» التي تكفل حماية المجتمع من شره ، وهي غير العقوبات» التي تنتهي إليها نظرية المسئولية الأخلاقية عملاً بمبدأ العدالة وفكر الجزاء ، الخلاصة أن نظرية المسئولية الجنائية عند المدرسة الوضعية تتحرك على محاور مختلفة تماماً عن تلك التي تتحرك عليها نظرية المسئولية الجنائية التقليدية فأساس المسئولية هو «الخطورة» وضرورات الدفاع الاجتماعي اعتماداً على مبدأ «الانسياق» وليس الأساس هو «الخطأ» أو الذنب أي المسلك الآثم اعتماداً على مبدأ الاختيار وهي مسئولية لا تنتهي إلى توقيع العقاب تحقيقاً لمبدأ العدالة وفكرة الجزاء وإنما هي تقضي بإخضاع المجرم «للتدابير» الملائمة لحالته ودرجة خطورته تحقيقاً للمبدأ النفعي وفكرة الدفاع الاجتماعي . وتذهب نظرية المسئولية الاجتماعية أبعد من ذلك . فإن المصلحة أو ضرورات الدفاع الاجتماعي تسمح باتخاذ «تدابير وقائية» ضد «الحالات الخطرة» التي تتمثل في سلوك معيب سابق على وقوع أي جريمة لأنه يجب تجنب الضرر الذي يهدد بإحداثه أناساً توجد دلائل قوية للاعتقاد في أنهم سيكونون في عداد المجرمين أي سيقدمون حتماً على الإجرام ، فهنا كذلك تكون الحالة الخطرة أو صفة الخطورة . . . . هي الأساس والمبرر لاتخاذ مثل تلك التدابير ضد أناس لم يجرموا بعد بالفعل ، وواضح أن المدرسة الوضعية تصل بهذا الاقتراح إلى هدم مبدأ القانونية الجنائية ذاته . فضلاً عن مبدأ المسئولية الأخلاقية فلا يبقى في الواقع شيء من مبادىء المدرسة التقليدية[78] .

وهذا في مجال المسئولية يعني انقلاباً كاملاً . فالمسئولية القائمة على الخطورة لا تفسح مكاناً لأفكار كثيرة قام عليها البناء القانوني عموماً القانون الجنائي بوجه خاص وتعتبر أساسية في المسئولية الجنائية ، ومن بينها فكرة العمد والخطأ ونظم المسئولية المخففة والمشددة وموانع المسئولية من صغر وجنون وغير ذلك ، وكلها أفكار رئيسية في مجال القانون .

والحق أن استبعاد العمد والخطأ من مجال المسئولية الجنائية لقي اعتراضاً حتى من أولئك الذين لا يرفضون فكرة المسئولية الاجتماعية فالمفكر الفرنسي «جويه» وهو معاصر لأعلام المدرسة الوضعية الايطالية يرى في مؤلفه «الأخلاق بلا إلزام أو جزاء» خطأ هذه النظرة ويقول معلقاً على المدرسة الإيطالية «إن هذه المدرسة بعد أن أبعدت فكرة المسئولية

(78) انظر د . علي راشد ، الدفاع الاجتماعي (مقال) ، مجلة العلوم القانونية عدد يوليو ، ص 72 .

الميتافزيقية تخطىء حين تظن أنها مضطرة بحكم مبادئها الخاصة أن تبعد كذلك «العنصر الإرادي القصدي» فإن «لومبروزو» ، «وفري» ، «وجاروفالوا» يرون أن الحكم القضائي لا يجب أن يتناول إلا الفعل وإلا البواعث الاجتماعية أو المخالفة للمجتمع الذي أحدثه بدون أن يراعي تقدير الإرادة الذاتية وما تمتاز به من قوة وضعف ، وقد اعتمد «جاروفالو» و«فري» على مثال ينقلب في الحقيقة ضدهم إذ استشهدوا بنص في القانون الفرنسي والقانون الإيطالي يعاقب بالسجن والغرامة على جرائم القتل والضرب والجرح التي تحصل من غير إرادة من الجاني ، ففي رأيهما أن هذا النص لا يقيم وزناً لإرادة المجرم بل ينصب على الحادث الخام بغض النظر تماماً عن النية التي أملته ، إلا أنه ليس صحيحاً أبداً أن النص المذكور لا يقيم أي وزن لإرادة المجرم ولو كان الضرب أو الجرح لا إراديين ـ والأصح أنهما ناتجان عن ضعف تبصر وقلة انتباه ـ لو كانا غير إراديين بصفة مطلقة لما عوقب عليهما الجاني لأن العقاب لا يكون له عندئذ جدوى ، فالحقيقة أنهما يتجان من عدم الانتباه ، ولما كان الانتباه فعلاً من أفعال الإرادة كان من الممكن أن يستثار آلياً بالخشية من العقاب وهذا هو السبب في وجود العقوبة .

إن في طبيعة الإرادة ذاتها لا في البواعث الخارجية فحسب شيئاً من المخالفة لمصلحة المجتمع ومتى وجدت هذه المخالفة لمصلحة المجتمع وجب أن يكون ثمة جزاء اجتماعي ، فلا يجب إذن أن تعد العقوبة الإنسانية من نوع الجزاء الطبيعي المزعوم الذي يستخرج نتائج فعل ما كالسقوط في الماء مثلاً بدون أن يعني أبداً بالإرادة أو النية التي سبقت هذا الفعل كلا . . . إن الجبرية الداخلية للفرد لا يمكن أن تفلت بصورة تامة من تقدير القضاء وكون القاضي غير مطالب بالتساؤل عما إذا كان الفعل حراً من الناحية الروحية الميتافزيقية ليس ينتج عنه أنه لا يجب عليه في أية حالة من الحالات أن يهمل اعتباره مقدام الإنتباه أو النية أي درجة الإرادة التي تم بها هذا الفعل ، لقد أصبحت العقوبة اليوم مجرد تحوط اجتماعي . إلا أن هذا التحوط يجب أن يتناول . فضلاً عن الفعل ودوافعه الإرادة التي تكمن وراء ذلك ، فإن هذه الإرادة ، كائنة ما كانت طبيعتها الميتافزيقية هي من الناحية الآلية ، ذات قوة يجب أن تدخل في الحسابات الاجتماعية ، إن المهندس الذي يبني سد النهر لا يستطيع أن يعنى بحجم المياه فحسب ، بل لا بد له من أن يحسب حساب قوة التيار الذي يجرفها[79] .

إن «ج . هـ . جويو» هنا يؤكد أنه حتى في إطار المسئولية الاجتماعية كما تقول بها

---

(79) ج . هـ . جويو ، الأخلاق بلا إلزام أو جزاء ، ترجمة د . سامي الدروبي القاهرة ، 1946 ، ص 203 - 202 ، من الهامش وقد نقلت الفقرة على طولها لأنها تؤكد نقد المدرسة الوضعية من مفكر يرفض المسئولية الأخلاقية ويؤمن بالمسئولية الاجتماعية ، انظر ص 203 المرجع نفسه .

المدرسة الوضعية لا يمكن الاستغناء عن الأفكار الأساسية في المسئولية الجنائية .

إن المدرسة الوضعية في المسئولية دون أن يرى أصحابها ـ بدلاً من عنايتها بالفاعل كما تدعو وتريد ـ ومن هنا جاء تفريد العقوبة ـ فإنها في الواقع تعنى بالفعل سواء كان الفعل الحادث أو الفعل المحتمل .

إن الذي ينادي بالمسئولية الاجتماعية يعتبر الفعل الحادث دليلاً على الفعل المحتمل ، والخطورة في الحقيقة هي الفعل المحتمل ، والفعل الحادث مجرد كاشف عن الخطورة الكامنة ومعنى ذلك أننا في المسئولية الاجتماعية نعاقب على الفعل المحتمل لا على الفعل الحادث ، فإذا كانت المسئولية الجنائية هي مسئولية بالفعل وليست مسئولية بالقوة فهذا يعني أن المسئولية الاجتماعية كما حددتها المدرسة الوضعية ليست مسئولية جنائية في التحليل الدقيق للفكرة ، ولهذا فإن المفكر الإيطالي «جرامتيكا» كان منطقياً مع أفكاره عندما أعلن الثورة على كل النظام الجنائي القائم وطالب باستبداله بنظام آخر حاول مخلصاً أن يقيمه ولو من عناصر أشبه باليوتوبيا[80] .

إن المدرسة الوضعية تقيم المسئولية وتبرر العقاب «بتوقع أفعال متشابهة ـ وهذا هو «ميكانيزم الحتمية» ـ في مبدأ إمكان التنبؤ ـ في المستقبل فهي لا ترتبط بوقائع بل بممكنات يستطيع المجرم أن يبدلها بحيث إذا شاء المجرم أن ينفي نفسه في جزيرة خالية كما يقول جوير ـ يستحيل عليه أن يرجع منها لم يكن للمجتمع الإنساني أي سلطان عليه[81] .

وبعد ، فإن أصحاب المسئولية الاجتماعية يرون عن غير حق أن الجزاء الجنائي هو الوحيد الذي يحافظ على أمن المجتمع ، بينما النظام القانوني في حقيقة أمره يشبه الجسم الإنساني ، وفروعه مثل الأعضاء كل منها له دوره الخاص ويؤثر في الآخرين ، وليس . . معنى إنعدام الجزاء الجنائي انعدام الجزاء مطلقاً ، ففي حالة المجنون على سبيل المثال لماذا نصر على مسئوليته الجنائية ؟

لم يقل أحد إن على المجتمع أن يقف مكتوف اليدين حيال مجنون يمثل مرضه خطورة على أمن المجتمع ، كل ما هناك أن أنظمة قانونية واجتماعية أخرى هي التي تؤدي دورها في

---

(80) يقول الدكتور عبد الأحد جمال الدين في بحثه «في الشرعية الجنائية» إن تداعي هذه الأفكار منطقياً ـ أي تداعي أفكار المدرسة الوضعية ـ يؤدي إلى إنكار القانون الجنائي كله مجلة القانون والاقتصاد المرجع السابق .

(81) جوير ، المرجع السابق ، ص 182 .

هذه الحالة ـ وليس القانون الجنائي ـ ولا شك أنه من الأفضل تضييق نطاق القانون الجنائي حتى لا تفتئت السلطات على حريات المواطنين إلى الحد الذي يطرح مبدأ مهماً وراسخاً مثل مبدأ الشرعية وهو ما تقودنا إليه المسئولية الاجتماعية .

ثم هناك سبب اقتصادي . إن الجريمة مكلفة والتقاضي بطيء الإجراء وإذا كانت الأمراض في حاجة إلى علاج سريع حتى يتم إنقاذ المريض فإن القاضي الجنائي في حاجة إلى الأناة حتى لا يعاقب البريء .

ثانياً : الجريمة ليست مرضاً

إن حتمية السلوك الإجرامي أفضت إلى تصور خاطىء للجريمة فعدها الوضعيون مرضاً هي الصرع عند «لومبروزو» وهي الجنون عند غيره ، والحق أنه ليس هناك ما يربط بصفة حتمية بين المرضي والجريمة فكما يكون المجرم مريضاً فإنه يكون في كثير من الأحيان في أفضل حالاته الصحية ، والمرض الذي نعنيه هنا هو المرض بالمعنى الفسيولوجي .

وقد لاحظ ذلك الأستاذ الفرنسي «بيرفاكية» عندما قال «ان النظر إلى الإنسان المذنب على أنه ليس سوى مريض يحتاج إلى علاج إنما هو تحويل تعسفي لمفهوم المرض ، ولا شك أن بعض المذنبين هم في الواقع مرضى العقل . إنها ظاهرة لا تقبل المناقشة ولكن يجب ألا تعم . إن الدفاع الاجتماعي يعني بتلك الحافة التي تفصل ما بين هذه الحالة من إنعدام المسئولية وبين الحالة السوية للسواد الغالب من سائر المذنبين[82] .

والعبارة الأخيرة نقد أصيل لفكرة المسئولية الاجتماعية ، أن دعاتها يحكمون على المسئولية الأدبية من خلال حالة لا تنطبق عليها قواعد المسئولية الجنائية .

إن المرض قد يكون عاملاً إجرامياً يؤثر في الأهلية للمسئولية الجنائية وبالتالي يفرض تعديلاً على أحكام هذه المسئولية بما «يتفق مع النصيب المحدود المتوافر من الأهلية لها . وجوهر التعديل ما يقضي به المنطق القانوني من عدم جواز توقيع العقوبة العادية كاملة حيث لا تتوافر الأهلية الكاملة للمسئولية[83] .

هنا نحن أمام حالة لا يجوز تعميمها ولا ينسحب حكمها على نظرية المسئولية الجنائية ككل إنها تحكم المجرمين الشواذ بحيث تفسح مكاناً لأفضل وسيلة لعلاج إجرامهم المرضي لأنه إجرام يتسم بالخطورة من ناحيتين . خطورة الاعتياد على الإجرام وخطورة بشاعة

---

(82) بيرفاكية ، العدل وعلم النفس ، مجلة القضاة العدد 7 يونيو عام 1972 ص 16 ، ص 71 ، أنظر عكس هذا الرأي للأستاذ محمد فتحي «علم النفس الجنائي» ط 1950 جـ 2 ص 110 حيث يرى أن الجريمة مرض كالمرض الذي يصيب الجسم سواء بسواء .

(83) د . محمود نجيب حسني ، المجرمون الشواذ ط 1964 ص 1 .

الإسلوب الإجرامي[84] .

إن تأسيس المسئولية الجنائية على فكرة الخطورة هو الذي جعل الوضعيين يرون الجريمة مرضاً .

إن الجنون على سبيل المثال مرض خطر والمجنون المجرم حالة تفرض حكماً خاصة في نصوص التشريع الجنائي ، ولكن ليس في التعريفات الطبية للمجنون ما يشير إلى أنه جريمة من قريب أو بعيد .

إن الذين يجعلون الجريمة مرضاً يتجاهلون أن القانون الجنائي يتعامل مع الجريمة باعتبارها فكرة قانونية . ولا شك أن الذين أدخلوا المرض في تعريف الجريمة ليسوا من محترفي القانون ولكنهم استطاعوا أن يجذبوا إليهم بعض رجاله ، والمجرمون في نظر هؤلاء ليسوا «سوى مرضي أصيبوا بانحلال إرادتهم وشللها فما أمكنهم كبح جماح دوافع غرائزهم المشوهة فإرتكبوا جرائمهم . فضعف إرادتهم هو الذي دفعهم لارتكاب جرائمهم[85] .

وقد أكد مفهوم الجريمة كمرض قاموس Littre الشهير بقوله «مهما قلنا بشأن المسئولية الأدبية فليس هناك من شك في تعريف المسئولية القانونية والغرض من المسئولية القانونية هو المحافظة على المجتمع إما بالحبس أو بالعزل عن المجتمع وإما بالتهديد والإرهاب فيجب أن تطبق على المجرمين المعتوهين وغير المعتوهين وذلك معناه أنه يجب اعتبار المجرم كمريض واعتبار المجرم الخطر كمريض ذى خطر[86] فالجريمة هنا مرض فحسب وهو توسع في نطاق تطبيق - المسئولية الجنائية ليشمل كل ذى خطر سواء كان مجنوناً أو طفلاً أو راشداً فلا مجال ولا عمل للإرادة هنا لأنه لا إرادة .
وهي نظرة غير سليمة ، والتشريع الذي يتبناها خطر على الحياة والحرية ، إن المرض يؤثر في المسئولية الجنائية بقدر المدى الذي يؤثر فيه على الإرادة . فكلما ضعفت الإرادة من تأثير المرض تضاءلت المسئولية «ويعني ذلك استحالة المساواة من حيث المركز القانوني - بين شواذ المجرمين والعاديين منهم - وأول ما يتبادر إلى الأذهان من جوانب هذا التعديل هو تخفيف العقوبة في حدود القدر الذي انتقص من الأهلية[87] .

فالمسئولية هنا تقل بنسبة المرض ، إن العلاقة بين المسئولية الجنائية والمرض هي

(84) المرجع السابق ص 7 .
(85) د . محجوب ثابت ، في المسئولية الجنائية ، مجلة القانون والاقتصاد عدد يناير وفبراير ص 1944 ص 313 .
(86) المرجع السابق ص 313 .
(87) محمود نجيب حسني ، المرجع السابق ص 1 .

علاقة نفي لا علاقة إثبات أو بتعبير أكثر اقتراباً من الفلسفة هي علاقة عدم لا وجود .

والمجرمون الشواذ هم المجرمون «أنصاف المجانين» أو «أشباه المجانين» فهم أشخاص أصابهم خلل عقلي جزئي لم يفقدهم الأهلية للمسئولية الجنائية ولكنه أنقص منها على نحو محسوس فأقدموا على الجريمة وهم يعانون من الآثار النفسية لهذا الخلل[88] .

والحق أن المسئولية الاجتماعية ليست هي المسئولية الجنائية وإن كانت هذه الأخيرة تعد فرعاً لها إلا أنها فرع له خصائصه المستقلة وملامحه المفارقة لكل أنواع المسئوليات . ويصيب الأستاذ De . Greeff أستاذ الأنتروبولوجي الجنائي بجامعة لوقان» في قوله «إن الاصطلاحات المختلفة التي يراد بها أن تحل محل المسئولية لها ذات دلالتها من وجهة النظر النفسية ، إذ أنه بغض النظر عن المعنى النظري لهذه المصطلحات فإنه في مجال التطبيق لا بد لوزن الخطورة المقول بها من البحث في إمكانية تكيف الشخص مع الظروف الاجتماعية ، وهو أمر يؤدي حتماً إلى الكشف عن مدى شعوره بالمسئولية» ومن ناحية أخرى فإن هذه المصطلحات تقوم على خاطىء مؤداه أن جميع ردود أفعال الإنسان إنما تحدد بدقة بواسطة عمليات عضوية كميائية لا سيطرة لنا حيالها ، الأمر الذي يوجب مفهوم المسئولية لعدم مطابقته للواقع على أن هذا القول لا يؤدي بالضرورة لهذه النتيجة فإن العمليات العقلية لا تتم بالصورة التي تتم بها البحوث الطبيعية المعملية ، وبالرغم من أهمية هذه العمليات الفسيولوجية فسيظل لدى الإنسان دائماً شعور بقدرته على الاختيار[89] .

وهذا يعني أن تأسيس المسئولية الجنائية لا يصح عملياً وعقلياً إلا مع وجود الإرادة بل يذهب A . Jey أستاذ الطب العقلي بجامعة بروكسل إلى أن الشعور بالمسئولية يوجد لدى أغلب المجرمين بل يمكن ملاحظته عند بعض المجانين التي تخضع أعمالهم لحتمية مرضية واضحة . وعليه فإن هذا الشعور أساسي وعميق ويعد سبباً ضرورياً وكافياً لقيام المسئولية الأدبية بل إنه شرط لازم لإمكان الحياة الاجتماعية[90] .

إن المدرسة الوضعية وكل اتجاه حتمي في السلوك الإجرامي إنما يفرض العلم الطبيعي وآراء بعض علماء الطب والنفس والاجتماع على رجل القانون ، وليس من المقبول إحلال البيولوجيا والطب وعلم الاجتماع محل القانون مع أن هذه العلوم لا تزال مباحثها غير مؤكدة ، لا بأس من استخدام نتائج البحث العلمي في مجال الجريمة على أن تظل في موقعها علوماً مساعدة أما أن تسقط الحواجز بين القانون وعلم الجريمة أو العلوم الاجتماعية الأخرى

(88) المرجع السابق ص 1 .

(89) أحمد الألفي ، المجلة الجنائية القومية ، عدد يوليو عام 1965 ص 287 .

(90) المرجع السابق ص 287 .

فسوف لا يكون القانون قانوناً . إن العناية بشخص المجرم ليس مبرراً للأخذ بالمذهب الوضعي بل إن المذهب الوضعي ذاته كما سبق القول يقضي إلى التركيز على الفعل دون الفاعل وكما يقول الدكتور رؤوف عبيد «إن إنكار المسئولية الخلقية لا ينطوي على مزية العطف على الجاني كما قد يتبادر إلى الذهن . لأنه في حقيقته ينطوي على معنى إنكار حرية الإنسان بوجه عام . ومسئوليته إزاء نفسه ومجتمعه بحجة تحقيق حماية المجتمع منه لا حمايته هو من احتمالات الافتئات المتنوعة وما أكثر ما وقع منها عبر التاريخ باسم مكافحة الجريمة[91]» وربما كان هذا وراء موقف قد يبدو متناقضاً لدى «فولتير» وبعض دعاة الحتمية ، فقد كانوا من أعرق المفكرين الذين طالبوا بالحريات السياسية للمواطنين وكأن الحرية المدنية ليست لها صلة بالحرية الأم وهي حرية الإنسان في وجهها الميتافزيقي .

الفرع الخامس : نقد المدرسة الوضعية «كلمة أخيرة» :

للمدرسة الوضعية في زمانها أثر كبير وقد كشفت عن عدد من الثغرات في المذاهب الجنائية الأخرى وأبرزت عيوب بعض التشريعات القائمة ومن الإنصاف للحقيقة القول إن القانون الجنائي وإن كان أصبح أكثر إنسانية في التاريخ لاحق للمدرسة الوضعية فلم يكن ذلك من نتائج أفكارها فحسب ، فقد كانت الثورات السياسية في القرنين التاسع عشر والعشرين ويقظة الإنسان عموماً وتقدم العلوم بوجه خاص من أهم أسباب التطورات الجنائية .

وخطأ المدرسة الوضعية لم يكن كامناً في آمالها الإنسانية أو برامجها الطموحة ، بل هو بالدرجة الأولى خطأ في المنهج .

وهي تتلخص كما يقول الأستاذ «روكو» في عيوب ثلاثة :

أولها : نسيان الحقيقة الأساسية للقانون الجنائي وهي أنه «قانون وضعي» .

ثانيها : أن المنهج الوضعي يفضي إلى التدخل بين حدود العلم القانوني وبين غيره من العلوم التجريبية المساعدة كعلم الاجتماع وعلم النفس الجنائي وعلم طبائع المجرم .

ثالثاً : أن الدراسة الجنائية لا تكون دراسة «علمية» باستعارة أفكار العلوم الطبيعية وفرضها على القاعدة الجنائية فرضاً وإنما تكون الدراسة الجنائية كذلك ببناء «نظم قانونية» Istitui Giridici مبناها الأفكار والمبادىء العامة في القانون[92] .

---

(91) د . رؤوف عبيد ، التسيير والتخيير القاهرة ط 1971 ص 303 .

(92) د . جلال ثروت ، المنهج العلمي وفكرة سبق الإصرار ، المجلة الجنائية القومية ؟ عدد يوليو عام 1965 ص 250 .

وربما كانت فكرة السببية خير دليل على ذلك ، وفكرة السبب من المشاكل العويصة التي واجهت العلوم على اختلاف أنواعها ، إلا أن النظام القانوني عامة لا يمكن أن يستغني عن السبب كرابطة وظيفتها وصل السلوك بالنتيجة .

هنا نجد المدرسة الوضعية قد تبنت السبب المعنى العلمي الذي يؤكد مبدأ الحتمية عامة وحتمية السلوك الإجرامي بالتبعية ، وهو مفهوم تعرض للإنكار حتى من جانب الفلاسفة التجريبيين ومثالهم «جون ديوي» الفيلسوف الأميركي المشهور حيث يقول «إن مقولة السببية شيء منطقي وإنها وسيلة أدائية لتنظيم سير البحث في كائنات الوجود الخارجي وإنها ليست بذاتها أمراً قائماً في ذلك الوجود ، وأن الحالات كافة التي يجوز لنا أن نصفها بكونها حالات سببية هي في حقيقتها أمور «عملية»»[93] .

فإن كان «ديوي» لا يؤيد الاعتقاد القائل بأن فكرة السبب كلها لا بد من القذف بها في البحر فإنه في الوقت ذاته ينبذ التفسير الذي يجعل السببية حقيقة قائمة في الوجود الخارجي[94] .

وقد سبق أن رفض «ديفيد هيوم» فكرة السببية وعدها مجرد تتابع في العالم الخارجي عرفناه عن طريق الخبرة الحسية وليست هناك ضرورة عقلية تقول لنا إن هذا علة لذلك : فليس علمنا بالرابطة السببية في أية حالة من حالاتها علماً «قبلياً» مستقلاً عن مصادر الخبرة الحسية[95] حيث يكمن مبدأ العادة وراء فكرة السبب .

بل حتى ذلك التتابع الذي يراه «هيوم» هو مجرد وهم عند «جون ديوي» ويؤكد «أن الفكرة الشائعة التي تقول إن في مستطاعنا أن ننفي حادثة بجعلها سابقة على الحادثة التي نحن بإزاء بحثها ثم نعد هذه الحادثة السابقة سبباً لتاليتها ، تلك الفكرة غير دقيقة مثال ذلك أن يقال إن ما قد سبق موت القتيل رصاصة أطلقها شخص آخر بمسدسه لكن نظرة فاحصة تبين أن هذه الحادثة الأخيرة ليست سابقة زمنية ودع عنك أن نقول إنها الحادثة السابقة التي لا سابقة غيرها ، وذلك لأن مجردإطلاق الرصاصة ليس لصيقاً في التعاقب الزمني بما يكفي أن نجعله «سبباً» للموت فربما كانت الرصاصة قد أخطأت فلم تصبه بشيء . فلا تكون الرصاصة مرتبطة «سبباً» بوقوع الموت . إلا إذا دخلت فعلاً في جزء حيوي من الكيان العضوي دخولاً يوقف العمليات العضوية عن أداء مهماتها ، ومثل هذه

(93) جون ديوي «المنطق» ترجمة زكي نجيب محمود ط 2 عام 1969 ص 708 .
(94) نفس المرجع نفس الصفحة .
(95) د . زكي نجيب محمود «ديفيد هيوم» ط 1958 ص 69 وأنظر النص الأصلي مترجماً عن هيوم ص 182

الحادثة لا تكون سابقة على حادثة الموت . لأنها مقوم مقومات حادثة الموت ذاتها[96] «فنحن هنا أمام رباط منطقي وليس تتابعات زمنية «فحادثة دخول الرصاصة في القلب مثلاً . إنما هي مقوم من المقومات التي تتألف منها حادثة مفردة هي حادثة الموت التي نتناولها بالبحث وليست هي بالحادثة التي سبقت حادثة الموت[97] .

فالمذهب القائل بأن السببية قوامها علاقة سابقة بين حادثة لاحقة هو إذن ناشيء عن خلط مهوش لفكرتين من طرازين مختلفين[98] .

وربما كان أهم ما في فكرة السببية ليس الحتم كما يرى الوضعيون وإنما انهاء عزلة الحدث كما يقول «جون ديوي» ويضرب على ذلك مثالاً «برجل وجد ميتاً في ظروف شاذة إلى الحد الذي يثير الريبة والشك والبحث ، أكانت حالة اغتيال أم حادثاً عارضاً أم انتحاراً؟ فالمسألة هنا مسألة تحديد ، السمات التي يجيز للظاهرة أن تندرج تحت نوع محدد اندراجاً سليماً ، والطريقة الوحيدة التي نكشف بها عن السمات التي تقرر أنها تكفي للتفرقة التي تضع لنا الظاهرة في نوعها الصحيح ، هي ـ كما نقول عادة أن نبحث عن السبب «الذي سبب الوفاة في الحالة التي بين أيدينا . فمها تكن ما تعنيه وما لا تعنيه كلمة «سبب» في هذا السياق فهي على الأقل تتضمن إخراجاً للحادثة من عزلتها التي وجدناها عليها أول الأمر ، لنربطها بغيرها من الحوادث حتى إذا حولناها إلى صورة أخرى بتحليلنا لعناصرها ، فإنها تفتح بهذا التحويل أحد المقومات التي يأتلف منها امتداد من الحوادث أوسع نطاقاً وبهذا الربط بينها وبين سواها . يتبدد السر الذي كان باديء ذي بدء يكتنفها بغموضه[99] .

هذا عن فكرة السببية ، وهناك أفكار كثير جاءت بها المدرسة الوضعية تنتهي عند التحقيق إلى النهاية نفسها .

ولا شك من وجهة نظري أن المدرسة الوضعية قد جانبها الصواب وهي تنكر الشعور بالمسئولية وذلك لأمرين .

الاول : أنه كما قال الطبيب A. Jey أستاذ الطب العقلي بجامعة بروكسل إن الشعور بالمسئولية يوجد لدى أغلب المجرمين وهو شعور أساسي وعميق ويعد سبباً ضرورياً وكافياً لقيام المسئولية الأدبية .

الثاني : إن المجرم ذاته في لحظات استمتاعه بالجريمة فإنه لا يتوافق معها غريزياً فإن

---

(96) جون ديوي ، المنطق ، المرجع السابق ص 689 . 690 .

(97) المرجع السابق ص 69 .

(98) المرجع السابق ص 691 .

(99) المرجع السابق ص 687 .

القاتل لا يريد مطلقاً حتى لو افترضنا أنه معجب بالفعل ذاته وأنه يحرض الآخرين عليه ، أن هذا القاتل لايريد أن يكون محلاً لجريمة قتل كما أن السارق يرفض دائماً أن يكون هو المجني عليه في جريمة سرقة ، والمعنى نفسه ينسحب على كل جريمة يرتكبها مجرم ، فإنه يرفض أن يكون محلاً لها وذلك يؤكد أنها غير مرغوبة حتى من وجهة نظر المجرم ذاته حتى لو تصورنا أنها تعبير عن غريزة حفظ الذات . خلاصة القول فإن المدرسة الوضعية ـ مع الأسف ـ ليست فيها نتيجة تستحق الخلود كما قال «سذر لاند»[1] وليس هذا إنكاراً لدورها في مجال علم الجريمة وإنما هو تقويم متريث لأهميتها في ميدان القانون الجنائي ، وما كان للمدرسة الوضعية وغيرها من مدارس علم الإجرام الحديثة والمعاصرة . أن تدخل أبحاثها في طريق مسدود عندما تطابق بين الجريمة كما تتبناه العلوم التي تبحث ظاهرة الجريمة ، بل إن من الخطأ المنهجي أن يحاول أحد هذه المطابقة لما لها من تأثير سلبي على ميادين البحث في هذه العلوم المختلفة ، وهو ما فطن إليه أحد الباحثين في علم الإجرام عندما قال «إنه يجب ألا تقف التعريفات القانونية في سبيل نشاط عالم الإجرام ويجب عليه أن يكون مطلق الحرية في أن يبعد عن حدود التعريفات القانونية كلما وجد أن سلوكاً غير إجرامي يشابه سلوكاً إجرامياً»[2] .

المطلب الثاني : اتجاهات الدفاع الاجتماعي

تمهيد

إن المدرسة الوضعية الإيطالية هي بلا ريب الممثل الرئيسي لفكرة المسئولية الاجتماعية ، فكان طبيعياً أن تبذل جهداً مكثفاً سواء في تقديمها أو في تقويمها . حتى يمكن إقامة نسق فكري تنطوي في داخله فكرة المسئولية بكل عناصرها . وأياً كان الرأي الذي انتهى إليه الباحث في التقدير النهائي لأفكار المدرسة الوضعية ، فإن لأعلامها ولا شك فضلاً يذكر ولا ينكر على الفكر الجنائي الحديث والمعاصر ، والحق أن ما أثرناه حول المدرسة الوضعية من اعتراضات خاصة في محاولتها وضع أساس جديد للمسئولية الجنائية برفض فكرة الإرادة ويتبنى «الخطورة الإجرامية» باعتبارها أساس المسئولية الجنائية إزاء سلوك حتمي لا بد لفاعله فيه ، كان في حد ذاته نقداً ينسحب على كل الاتجاهات في ميدان المسئولية الاجتماعية ومع ذلك؛ ، فإن وقفة متأملة أمام أهم الاتجاهات الأخرى في المسئولية

(1) سذر لاند ، كريسي مبادىء علم الإجرام ترجمة د . حسن صادق المرصفاوي ومحمود الساعي القاهرة 1968 ص 73 .

(2) المرجع السابق ص 24 .

القائمة على الخطورة ربما يكشف موقعاً لفكر أو دوراً لفكرة مما يجعل معالجة هذه الاتجاهات من خلال رؤية نقدية ليس من قبيل التزيد بل رفعاً لتبعة التقصير ، ومنذ البداية ينبغي الإشارة إلى أن تصنيف هذه الاتجاهات وتحديد موقعها في بحث أساس المسئولية يعد أمراً بالغ الصعوبة .

فالاتحاد الدولي لقانون العقوبات ليس له أي نصيب في إقامة نظرية المسئولية الاجتماعية ، فقد آثر الانسحاب من الصراع الدائر حول . أساس المسئولية الجنائية ، وحصر نشاطه في تقديم بعض الحلول العملية للمشكلات التطبيقية القائمة ، وإذا كانت مواقف أعلامه تفصح عن عدم اقتناعهم بفكرة المسئولية الأدبية إلا أن نصوص قواعدهم ومبادىء برنامجهم لا يمكن استيعابها إلا وفقاً لفكرة المسئولية التي أساسها الإرادة فالاتحاد الدولي لقانون العقوبات قلبه مع فكرة المسئولية الاجتماعية ونصوصه ومواثيقه المعلنة تؤيد المسئولية الأدبية[3] .

أما إتجاه الدفاع الاجتماعي الجديد . فهو عند التحليل النهائي أحد مدارس العقاب لا المسئولية ومع ذلك فإنه لا يمكن تجاهل بحث هذا الاتجاه خاصة لدى الفقيه الكبير «جراماتيكا» لا لأنه أقام بناء جديداً في المسئولية الجنائية ـ فتلك فكرة مرفوضة لديه ـ وإنما لأن فكرة المسئولية ذاتها كانت شغله الشاغل وأهم المحاور في دراساته الجنائية . أما «مارك آنسل» فقد أعلن موالاته لفكرة المسئولية القائمة على الإرادة وكان نقده «لجراماتيكا» حواراً مفعماً بالدلالات الكثيرة التي تؤكد أصالة المسئولية كفكرة في أي نسق نظري يجعل القانون مادته .

وفي هذا الفرع نقوم بعرض ونقد اتجاهات الدفاع الاجتماعي على النحو التالي :

الفرع الأول : الاتحاد الدولي لقانون العقوبات .
الفرع الثاني : الدفاع الاجتماعي عند جراماتيكا .

الفرع الأول : الاتحاد الدولي لقانون العقوبات نشأته وأفكاره

في الوقت الي بلغ فيه الجدل على أساس المسئولية الجنائية مداه وأعلنت فيه المدرسة الوضعية تبنيها لحتمية السلوك الإجرامي ورفضها المسئولية الأدبية ، في هذا الوقت اجتمع ثلاثة من أساتذة الجامعات الأوروبية على تأسيس الاتحاد الدولي لقانون العقوبات .

---

(3) يقول الدكتور جلال ثروت «إن تأثير الاتحاد الدولي باراء المدرسة الوضعية كان كبيراً» . انظر كتابه الظاهرة الإجرامية ص 212 وفي رأي الباحث فإن هذا الأثر وإن كان كبيراً في ميدان السياسة الجنائية إلا أنه لا يكاد يذكر في مجال نظرية المسئولية .

وكان أحدهم هولندي الجنسية وأستاذا في جامعة أمستردام هو الأستاذ (ڤان هاميل) Van Hamel والثاني بلجيكي الجنسية وأستاذاً في جامعة بروكسل هو الأستاذ «أودلف برنس Adolphe Prins والثالث من ألمانيا وكان أستاذاً في جامعة برلين هو الأستاذ «ڤون لست» Franz von . Liszt .[4] وقد رأى هؤلاء الثلاثة أن الجدل الدائر حول الحتمية والحرية في مجال المسئولية الجنائية شغل الفقهاء بأبحاث نظرية استوعبت جل نشاطهم الفكري بينما الواقع العملي يضج بعديد من المشكلات التي تنتظر رأي الفقه ، فكان أن سعى الاتحاد الدولي إلى البحث عن حلول عملية سريعة وسليمة لمشكلات الواقع مبتعداً عن أي جهد فلسفي يبذل في هذا الصدد ، لقد كان معنياً بالوسائل لا بالنظريات وسعى إلى مكافحة الإجرام بوسائل ناجعة بغض النظر عن الإنتماء النظري لهذه الوسائل ، فأخذ يوفق بين المدارس المختلفة ويقدم الحلول واستمر نشاطه حتى عام 1913 حيث عقد آخر مؤتمراته الدولية في «كوبنهاجن» وكان خاتمة لعدد من اللقاءات الدولية المهمة حول مكافحة الجريمة بدأها الاتحاد منذ عام 1889 وكانت أهم قسمات هذا الاتجاه هي :

1 ـ تبني المنهج التجريبي في الأبحاث واعتماد نتائج هذه الأبحاث والكشف عن كيفية الإفادة منها في ميدان السياسة الجنائية .

2 ـ الإعلاء من مبدأ تفريد العقوبة «وعلق رجال الاتحاد أهمية كبيرة على التفريد التنفيذي للعقوبة ، ورأوا أن سبيله هو تصنيف المحكوم عليهم بالتمييز بين طائفتين منهم : المجرمون بالطبيعة أو الاعتياد والمجرمون بالمصادفة ، وضابط هذا التمييز أن الجريمة لدى أفراد الطائفة الأولى تعبير عادي عن الشخصية في حين أنها لدى أفراد الطائفة الثانية حادث شاذ في نشاط الشخصية . ويرجع إجرام الفريق الأول إلى عوامل عضوية أو نفسية أو إلى طراز من الحياة غدا طبيعة ثانية ، أما إجرام الفريق الثاني فيرجع إلى أسباب عارضة ذات تأثير وقتي على الشخصية وقال رجال الاتحاد بأن لتنفيذ العقوبة ـ حسب الطائفة التي ينتمي إليها المحكوم عليه ـ أحد أغراض ثلاثة هي : الإنذار . الإصلاح . الاستبعاد[5] .

3 ـ أما في ميدان المسئولية فقد التزم الاتحاد الدولي مبدأ الحياد في الصراع الدائر بين المدرستين التقليدية والوضعية حول الاختيار الحر والحتمية وأقر «برنس» بعدم كفاية النظرية التقليدية في المسئولية الأخلاقية لأن ذلك يؤدي إلى المفاضلة بين الحتمية والاختيار الحر ، كما كان الأخذ بهذه المسئولية سبباً في الإكثار من العقوبات المقيدة للحرية القصيرة الأجل ،

---

(4) د . محمود نجيب حسني ، علم العقاب ، المرجع السابق ص 79 وأيضاً د . علي أحمد راشد القانون الجنائي ط عام 1974 ص 56 ، 57 .

(5) د . محمود نجيب حسني ، المرجع السابق ص 79 ، 80 .

واعطى مجالا للمسئولية المخففة التي تترك المجتمع دون حماية في مواجهة المجرمين الخطرين[6] .

دراسة انتقادية للاتحاد الدولي لقانون العقوبات :

للاتحاد الدولي أثره الكبير في ميدان الفقه والتشريعات الجنائية ولا شك أنه قد أصاب في جمعه بين العقوبة والتدبير الاحترازي في نظام جنائي واحد ، لأن عنايتنا بالفعل في المجال الجنائي لا ينبغي مطلقاً أن تصرفنا عن شخص الفاعل وإلا فقد الجزاء ليس فقط فعاليته بل وعدالته أيضاً .

ولقد كان الواقع التشريعي مختلاً في زمن نشأة الاتحاد الدولي لقانون العقوبات كما كانت الساحة الأوروبية تضج في الفكر بعديد من التيارات الوضعية والمثالية وفي ميدان السياسة بآثار الحروب والثورات التي عاشت فيها خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، وربما كان هذا هو الذي دفعها إلى تبني اتجاه يستوعب الواقع بكل مشكلاته ويدخل معه في مواجهة عملية بعيداً عن «ميتافزيقا» الأفكار فليس من الصائب أن يكثر الكلام حول الجريمة وأساس العقاب عليها ، والواقع مثقل بحوادث الإجرام المتزايدة ، فكان توحيد الحلول المذهبية المتعارضة أمام خطر الجريمة المتفاقم أشبه بتوحيد الحكومة والمعارضة أمام العدوان الذي يتهدد الأمة في كيانها . وذلك يحسب للاتحاد الدولي لقانون العقوبات لا عليه .

ولكن لنا أن نتساءل عن دور الاتحاد الدولي لقانون العقوبات في إقامة نسق فكري للمسئولية .

إن الاتحاد الدولي اتجاه نفعي «براجماتي» لا يعنيه البناء الفكري بل الواقع العملي وتعاليم الاتحاد - كما يقول بحق الأستاذ الدكتور نجيب حسني - لا تقوم بها مدرسة فقهية في المدلول الصحيح لهذا اللفظ إذ تفتقر إلى الأساس المنطقي الذي يربط بينها ولا تعدو أن تكون مجموعة من الحلول العملية اختيرت لملاءمتها[7] .

لقد أعلن الاتحاد الدولي مبدأ الحياد من مشكلة الحرية والحتمية فهل استطاع في العمل تطبيق ما أعلنه ؟

لقد جمع في مبادئه بين العقوبة والتدبير الاحترازي ، وكلاهما جزاء جنائي ،

---

(6) د . عبد الأحد جمال الدين ، المرجع السابق في الشرعية الجنائية ص 402 .

(7) د . محمود نجيب حسني ، المرجع السابق ص 81 .

والاعتراف بالعقوبة هو اعتراف بالمسئولية الأدبية وإلا كانت جزاء لا مبرر له . ولذا فإن انصار الاتحاد الدولي الأول كانوا على حق عندما رفضوا بإصرار الأخذ بالحتمية كما نادى بها أنصار المدرسة الوضعية[8] .

ولكن الاتحاد الدولي كان مخطئاً في تصوره إمكانية الحياد في مشكلة أساس المسئولية ، فتلك نقطة بداية أصيلة مهمة لا بد منها لأي نظام جنائي «وحسمها على وجه معين يرسم الطريق إلى حل مشاكل عديدة ويوجه السبيل إلى تحديد أغراض العقوبة[9]» .

وقد دعا هذا الموقف بعض المؤيدين لتعاليم الاتحاد إلى محاولة تأصيل أفكاره وإيجاد أسس فلسفية له ، ولكن موقف الاتحاد وحركته العملية كانت صالحة لأن يتجه بها البعض وجهة الحتمية والبعض الآخر للقول بالمسئولية الأدبية وهو ما حدث فعلاً ، فقد امتدت جهود الاتحاد في مدرستين إحداهما تفرض الحرية والأخرى تؤكدها .

1 ـ المدرسة العملية : وقد أسسها العالم الأسباني «كوينتليانو سالدانا» بعد الحرب العالمية الثانية وهي مدرسة عملية تجريبية أخذت عن المدرسة الوضعية أساسها وهو رفض فكرة الاختيار والمسئولية الأخلاقية .

2 ـ المدرسة الفنية القانونية : وقد أسسها الفقيه الإيطالي «جوسيبي سابانيني» في روما وهي مدرسة تسعى إلى تبرير التدابير الوضعية على أساس من فكرة المسئولية الجنائية الأخلاقية لا المسئولية الحتمية التي تقول بها المدرسة الوضعية[10] .

والحق أنه ليس هناك ضرورة فلسفية أو عملية تجعل الأخذ بفكرة التدابير يقود حتماً إلى المسئولية الاجتماعية .

وفي كلمة أخيرة نستطيع القول بأن الاتحاد الدولي لقانون العقوبات قد أسهم بدور بارز في تطوير التشريعات الجنائية المعاصرة في عدد من الدول الأوروبية والدول الأخرى التي تأثرت بها ، كما أنه ساهم في إرساء قيمة الشرعية في الميدان الجنائي «ويتضح ذلك في إرسائه معالم «النظرية الحديثة للتدابير الاحترازية» وصياغتها على نحو ينتفي به التعارض بينها وبين الحريات العامة وبصفة خاصة اشتراطه أن يكون توقيعها بناء على قانون وكأثر لجريمة وبناء على حكم قضائي[11] وهو الأمر الذي لم تستطع المدرسة الوضعية أن تدرك

---

(8) د . أحمد الألفي ، المسئولية الجنائية بين الحتمية والاختيار ، المرجع السابق ص 279 .

(9) د . محمود نجيب حسني ، المرجع السابق ص 81 .

(10) د . علي راشد ، المرجع السابق ص 59 .

(11) د . محمود نجيب حسني ، المرجع السابق ص 81 وأيضاً د . جلال ثروت الظاهرة الاجرامية ، المرجع السابق ص 210 .

أهميته عندما سمحت بإمكانية التدبير الوقائي بناء على مجرد الخطورة ولو لم تحدث الجريمة وذلك فيه ما فيه من خطر على الحريات وعدوان على مبدأ الشرعية ونستطيع القول إن الجو السياسي العام في أوروبا عام 1880 وما بعدها وهو تاريخ قيام الاتحاد لم يكن مهيئاً للحجر على الحريات بعد أن صدرت إعلانات الحقوق وقامت الثورات القومية المختلفة . والطابع العملي للاتحاد الدولي فرض عليه السير على هدى النظام الفكري السائد[12] .

وفي النهاية نقول إنه على الرغم من هذا الجهد الايجابي المشكور للاتحاد الدولي لقانون العقوبات في عمره القصير فإن إنجازاته في ميدان تأصيل المسئولية الجنائية لا تكاد تذكر ، فهو إتجاه في السياسة الجنائية وليس اتجاهاً في نظرية المسئولية الجنائية .

الفرع الثاني : الدفاع الاجتماعي عند جرامتيكا

تمهيد

في البداية هناك تحفظ نبديه حول سلامة مصطلح الدفاع الاجتماعي في الدلالة على مذهب معين واتجاه خاص في الفكر الجنائي ، فالجزاء هو دائماً رد فعل المجتمع ودفاعه ضد أولئك الذين ينتهكون شق الحكم في القاعدة الجنائية . فليس من الصواب إطلاق تعبير الدفاع الاجتماعي ليكون علماً على أحد الاتجاهات الجنائية المعاصرة[13] .

أولاً : أفكار جرامتيكا

يتجه «فليبو جرامتيكا» إلى القضاء على النظام القائم كله بما فيه من أبنية حول المسئولية والجريمة والجزاء ويدعو إلى استبداله بأفكار أخرى أياً كانت أهميتها فهي ليست نظاماً جنائياً . فعلى قانون العقوبات أن يخلي مكانه نظام جديد هو قانون الدفاع الاجتماعي ، ولا شك أن الباحث يشعر بالحيرة فما هي أهمية استعراض أفكار فقيه لا يعترف بفكرة المسئولية الجنائية ؟ خاصة ونحن بصدد تأصيل هذه الفكرة في ميدان القانون الجنائي القائم .

وكان يمكن لنا أن نتجاوز عن عرض أفكار «جرامتيكا» لولا أن المشكلة الرئيسية التي

---

(21) لتوضيح وتأكيد هذا النظر يراجع :
أ ـ زينب راشد ، تاريخ أوروبا في القرن التاسع عشر ط عام 1976 خاصة ص 11 وما بعدها .
ب ـ جفري بروف ، الحضارة الأوروبية في القرن التاسع عشر ، ترجمة عبلة حجاب ط 1963 خاصة الفصل الثالث من ص 75 ، ص 120 وهناك عشرات المراجع التي يمكن أن يعددها الباحث في هذا الصدد .

(13) د . محمود نجيب حسني ، المرجع السابق ص 81 ، وما بعدها ، حيث يعرض الاستعمالات المختلفة لهذا التعبير .

شغلت فكره كانت هي أساس المسئولية ـ موضوع هذا البحث ـ ودراسات «جرامتيكا» ـ كما قال هو نفسه ـ كانت تتناول موضوعاً أساسياً هو «المسئولية الجنائية للفرد» وقد صاغ المشكلة على النحو التالي .

بموجب أي مبدأ وإلى أي مدى يجوز اعتبار الفرد «مسئولاً» وبالتالي «مستوجباً للعقاب» من جانب الدولة كما يحدث الآن[14] ؟

وأهم ما يعنينا في أفكار «جرامتيكا» أمران :

الأول : دعوته إلى إلغاء «المسئولية الجنائية» وإبدالها «بالمناهضة الاجتماعية الذاتية» .

والثاني : إلغاء «العقوبات» لتحل مكانها «إجراءات جديدة للدفاع الاجتماعي ، وقائية وعلاجية وتربوية .

الأمر الأول : الدفاع الاجتماعي في ميدان المسئولية : الفاعل لا الفعل هو محور نظرية الدفاع الاجتماعي ، فماديات الجريمة لم تعد هي التي تدفع الفاعل بوصفه مركز الثقل في النظرية القانونية وبالتالي كما يقول «جرامتيكا» فإنه لا يمكن مساءلته بالنظر إلى «فعل الجريمة فقط ومعاقبته بسبب ذلك الفعل أو الضرر الناتج عنه ، فهناك معيار جديد يفرض نفسه متمشياً مع التقدير الاجتماعي والإنساني في الوقت نفسه «لشخصية الفاعل» وهكذا ظهرت ضرورة إلغاء فكرة «المسئولية الجنائية» المرتبطة «بالفعل» وإبدالها بفكرة أعم وأقرب إلى الواقع الإنساني والاجتماعي وهي فكرة التكييف الاجتماعي ومناهضة المجتمع من جانب الفاعل[15]» .

هنا بداية مختلفة ـ عند هذا الفقيه ـ تباين كل الاتجاهات الوضعية وتستمد أصولها الفلسفية من المذاهب القائلة بفردية الإنسان وبأنه شرير بطبعه .

وهاتان الفكرتان ـ فردية الإنسان وإنه شرير بطبعه ـ تبنتهما مذاهب وإتجاهات متعارضة الأمر الذي لا يجعلهما ملكاً لمذهب معين يمكن القول أن «جرامتيكا» قد أخذ عنه[16] .

---

(14) فيليبو جرامتيكا ، المبادىء الأساسية لفكرة الدفاع الاجتماعي ، بحث مترجم ومنشور في مجموعة أعمال الحلقة العربية الأولى للدفاع الاجتماعي عام 1966 ، ص 195 .

(15) جرامتيكا ، المرجع السابق ، ص 196 – 197 .

(16) عكس هذا الرأي انظر :

السيد يس ، السياسة الجنائية المعاصرة ، ط 1973 ص 30 – 47 ، حيث يحاول انتقاد الأصول الفكرية لمذهب الدفاع الاجتماعي من خلال وجهة نظر الماركسية . ويرى أن أفكار

ونقطة الابتداء في ثورة «جرامتيكا» هي إنكاره لفكرة «الخطأ» أو «الذنب» ونظرية المسئولية الجنائية المبنية عليها ، فإنها معان قضي عليها علم الإجرام الحديث بصورة خاصة ، ويجب اطراح فكرة «الجريمة» وفكرة «المجرم» والاتجاه بأي سياسة جنائية نحو إصلاح المجتمع والدفاع عنه بالوسائل الإنسانية الفعالة ولا فارق في هذا المسعى الاجتماعي الإنساني بين الوقاية من الإجرام وعلاج المظهر الخطير من مظاهر الاضطراب الاجتماعي ، فالدفاع الاجتماعي لا يفصل بين ظاهرة الإجرام وبين أسبابها . ولأنه كانت الوقاية تتطلب الإصلاح الاجتماعي الشامل . بالتدابير والأنظمة السليمة فإن علاج الجرائم يتم عن طريق الإصلاح كذلك ، أي العلاج الطبي والتقويم والإعداد للتآلف الاجتماعي بحسب الأحوال ، فلا جريمة إذن ولا مجرم ولا عقاب كما تقول المدرسة الوضعية ولا زالت تردده المدرسة النيوكلاسية لأنه لا وجود لفكرة الخطأ أو الذنب التي منها اشتقت أو عليها تفرعت كل هذه المصطلحات وما تحمله م الدلالات ، بل لا خطورة ولا خطرين ولا تدابير أمن كما ذهبت المدرسة الوضعية في رسم سياستها الجنائية أن هذه كلها مفردات تنطوي على تجريد الإنسان من ردميه وتجر حتماً إلى معاملته على هذا المقتضي . إما بالاستئصال أو بالإقصاء أو بالعزل . وإنما هو اضطراب اجتماعي أقصى ما يوصف به محدثه أنه «مضاد للمجتمع» ولا ينبغي أن تهدر بسببه آدمية الإنسان[17]» .

الأمر الثاني : الدفاع الاجتماعي في ميدان العقاب : كانت أفكار «جرامتيكا السابقة» في مجال المسئولية الجنائية تعني أن «الشخصية» بجوانبها الاجتماعية والسيكولوجية محور النظرية الدفاع عن المجتمع على حد تعبير هذا الفقيه نفسه[18] ، وهي أفكار بدأ «جرامتيكا» يعرضها في بحث له عام 1934 عنوانه «مبادىء القانون الجنائي الذاتي» ثم في مؤلفه «مبادىء القانون الجنائي الذاتي» ثم في مؤلفه «مبادىء الدفاع الاجتماعي» وما تلا ذلك من أبحاث ومقالات حيث كان له حضور متواصل في أغلب المؤتمرات الجنائية .

ولا شك أن مبدأ المناهضة الاجتماعية والذي أراده «جرامتيكا» بديلاً عن نظام المسئولية الجنائية كان يحتم أيضاً تغيير النظام المقابل للجزاءات الواجب توقيعها على «ذات الفاعل» ومقياس تطبيقها . وقد أعلن الفقيه ما سماه «إجراءات وقائية وعلاجية وتربوية وأصبح الشعار هو «لا عقوبة بعد الآن لكل جريمة بل إجراء يتكيف تبعاً لكل فرد»[19] .

= «جرامتيكا» «ومارك آنسل» ليست سوى تعبير عن فلسفة مثالية وغير علمية ونحن نرى خطأ هذا التحليل وهو يقوم على أفكار مسبقة لا صلة لها بالدفاع الاجتماعي .

(17) د . علي راشد ، المفهوم الاجتماعي للقانون الجنائي المعاصر ، مجلة العلوم القانونية والاقتصادية عدد يونيو 1968 ، ص 108 .

(18) جرامتيكا ، المرجع السابق ، ص 196 .

(19) جرامتيكا ، المرجع السابق . ص 198 .

وبجمل أفكار «جرامتيكا» الأساسية هي :

(أ) استبدال معيار «المناهضة للمجتمع» والذي يؤســس على ضوء المعطيات الذاتية لفاعل الجريمة «بالمسئولية» القائمة على الجريمة .

(ب) استبدال مقياس «المناهضة للمجتمع» الذاتي بدرجاته «بالجريمة» (المعتبرة بحسبانها واقعة) .

(جـ) استبدال «تدابير الدفاع الاجتماعي» ، التي تتكيف مع حاجات كل فاعل لجريمة «بالعقوبة» التي تقاس على ضوء الجريمة ، وعلى هذا فمذهب «جرامتيكا» يتضمن تغيراً كاملاً في نظم القانون الجنائي والإجراءات الجنائية والنظام العقابي[20] .

ثانياً : نقد أفكار «جرامتيكا»

كانت أفكار «جرامتيكا» جديدة وجريئة فهي تخالف أي نظام معروف للقانون الجنائي[12] حيث ينكر أفكار هذا القانون في الجريمة والمجرم والمسئولية والعقاب .

ولا شك أن هذا الفقيه يمثل اتجاهاً غير منفصل في جذوره عن المدرسة الوضعية ولكنه ليس امتداداً لها .

فالمذهب الوضعي ـ كما يقول جرامتيكا ـ كان في الواقع يبرز إلى جانب فكرة المذنب «فكرة المخالفة أو الجريمة» بل كان يذهب إلى حد التشدد في فكرة المسئولية الجنائية ويربطها بالمسئولية «الاجتماعية» أو «القانونية» باعتبارها موضوعية «للغاية[22]» .

فالوضعيون لا يرفضون المسئولية الجنائية ولكنهم يؤسسونها على الخطر لا على الخطأ ، حيث يغدو المجرم مريضاً لا مجال لقياس درجة الخطأ عنده وإنما مواجهته وفقاً لحالته الخطرة .

أما «جرامتيكا» فقد نادى بإلغاء المسئولية الجنائية في صورتيها الاجتماعية والأخلاقية واستبدالها «بالمناهضة الاجتماعية الذاتية» وهو في ذلك وفي لأصوله الفلسفية أكثر من كل الوضعيين .

ولكن «جرامتيكا» وهو يعلن في إصرار إلغاء فكرة المسئولية الجنائية لا يقدم بديلاً مقنعاً .

---

(20) السيد يس ، المرجع السابق ، ص 160 .

(21) جرامتيكا ، المرجع السابق ، ص 199 .

(22) أنظر د . يسر أنور علي ، د . آمال عثمان ، علم الإجرام والعقاب ط 1979 ، ص 338 .

وكما قيل بحق «فإن السلوك الاجتماعي المنحرف الذي يعترف به «جراماتيكا» هو الجريمة ، ومن ينسب إليه هو مجرم وليس للاختلاف في الألفاظ من أهمية قانونية[23] ، ثم إن تعبير المناهضة للمجتمع يوحي بأن هذا الفقيه يوسع ـ دون أن يقصد ـ من مفهوم الجريمة السياسية حتى تصبح كل جريمة هي جريمة سياسية ، وليس هذا بالأمر الغريب على «جراماتيكا» ، فهو ينظر إلى العلاقة بين الفرد والمجتمع في قانون العقوبات بإعتبارها «مسألة سياسية أكثر منها قانونية»[24] ، وهذه الفكرة منتقدة من أساسها فالعلاقة بين الفرد والمجتمع ممثلاً في الدولة أو السلطة السياسية ليست في القانون الجنائي علاقة سياسية بل هي علاقة اجتماعية بالدرجة الأولى ، ومذهب «جراماتيكا» في الحقيقة هو إعتراض على فكرة القانون ذاتها فإلى أي مدى يصح هذا الاعتراض ؟

1 ـ إن التعميم أهم نقد يوجه إلى «جراماتيكا» ، لقد كانت الظروف السياسية التي عاش فيها هذا الرجل رافداً أصيلاً من روافد مذهبه وقد كان مذهبه من قبيل رد الفعل لمحنة الإنسان خلال وفي أعقاب الحرب العالمية الثانية[25] ، لقد كانت هناك قوانين جنائية سيئة فانسحبت ثورة «جراماتيكا» على كل القانون الجنائي بل على ظاهرة القانون ، ولكن القانون ضرورة ولهذا فنحن نعيشه حتى ولو كان سيئاً . وكما قيل فإن الاعتراف بأن نظاماً من القواعد والقوانين ضروري حتى في أبسط أشكال المجتمع يبدو أمراً لا مفر منه ، إن الفكرة القائلة بأن المجتمع البشري ، وعلى أي مستوى كان ، يمكن أن يقوم على أساس أن بمقدور كل امرىء أن يعمل ما يعتقده صواباً في حالته الخاصة فكرة خيالية لا تستحق الإعتبار ذلك أن مجتمعاً كهذا لن يكون قط «مجتمعاً بدون نظام» بل سيكون إلغاء ونفياً للمجتمع نفسه»[26] ولست أعتقد أن «جراماتيكا» يريد إلغاء المجتمع فإن «المناهض» يفترض أولاً المجتمع الذي يناهضه وثانياً يحتاج إلى المجتمع الذي يعالجه .

2 ـ وإذا كانت القوانين ضرورية فإن فكرة المناهض للمجتمع تعمم الجريمة السياسية في وقت لم يعد فيه أهمية لوجود الجريمة السياسية ذاتها «ومما يجعل مفهوم الجريمة السياسية ضئيل المحتوى وعديم الجدوى في هذه المرحلة من مراحل التطور للقانون الجزائي الحديث ، أن شخصية الإنسان المجرم قد غدت من التشريع الجزائي في عصرنا الحاضر بمثابة القطب من الرحى .. ولم يعد خافياً أن صفة الخطورة Etat Dangereux التي يتصف

(23) د . محمود حسني ، المرجع السابق ، ص 84 .

(24) جراماتيكا ، المرجع السابق ، ص 194 .

(25) علي راشد ، نحو مفهوم عربي لسياسة الدفاع الاجتماعي ضد الجريمة مجموعة أعمال الحلقة العربية الأولى للدفاع الاجتماعي 1966 ص 220 .

(26) دينس لويد ، فكرة القانون ، ترجمة سليم بصيص 1981 ، ص 29 .

بها المجرم أضحت هي المعيار الذي يحدد اسلوب معاقبته ومعاناته ولذلك فإن التفريق بين جريمة وجريمة فقد كثيراً من أهميته إذا لم يعد ينظر إلى الجريمة المقترفة إلا بوصفها عرضاً من أعراض هذه الخطورة في شخصية فاعلها[27]» .

وفي إيجاز لقد تعرض اتجاه الدفاع الاجتماعي لدى «جراماتيكا» لانتقادات كثيرة بعضها يتعلق بإهداره لمبدأ الشرعية[28] ، وبعضها يتعلق بتعريضه النظام الاجتماعي للفوضى حيث ينادي بإلغاء القانون الجنائي[29] ، ومع ذلك فإن الباحث يرى أن النقد الأساسي الذي يوجه إلى «جراماتيكا» ، أنه كان مصلحاً اجتماعياً ، ولكنه لم يكن قط بفكره رجل قانون ، إن رفض القانون القائم لا يقتضي رفض القانون الواجب . كما أن «جراماتيكا» لم يدرك وظيفة القانون الجنائي في ظل أي مذهب ، فكان إنكاره لدور القاعدة الجنائية ثم دعوته إلى إلغائها نقطة ضعف لا يرتفع عليها بناء فكري سديد . . وفي النهاية فإن اعتبار التأهيل حقاً اجتماعياً لمن هو في حاجة إليه ، والاعتراف بمسئولية المجتمع عن السلوك المنحرف لبعض أفراده لا يستتبع النتائج المتطرفة التي قال بها «جراماتيكا»[30] .

ولقد كان هذا التطرف هو الذي دعا الأستاذ مارك آنسل «إلى الدعوة التي سميت الدفاع الاجتماعي الجديد» والخلاف بين حركة الدفاع الاجتماعي كما نادى بها الأستاذ «جراماتيكا» وحركة الدفاع الاجتماعي الجديد كما يقول بها الأستاذ «مارك آنسل» خلاف بين علم الإجرام وبين قانون العقوبات أكثر مما هو خلاف بين مذهبين أحدهما متطرف والآخر معتدل»[31] .

المبحث الثالث
الصدى التشريعي للمسئولية الاجتماعية

لم يكن هدفنا منذ البداية اتخاذ موقف من فكرة المسئولية الاجتماعية أو القانونية فالبحث العلمي يتطلب التجرد ولا يعرف الأحكام القبلية ، وإنما اتجهنا إلى تقديم عرض متريث للأصول الفلسفية للمسئولية الاجتماعية بعده قدمنا تحليلاً انتقادياً للمدارس المختلفة للمسئولية الاجتماعية مع عرض لأصولها الفكرية ليتسنى لنا في النهاية إبداء الرأي

(27) الدكتور محمد الفاضل ، الجريمة السياسية وضوابطها ، القاهرة 1961 ص 35 ، وفي الجريمة السياسية عموماً ، أنظر د . عبد الوهاب حومد ، رسالة الإجرام السياسي سنة 1963 .

(28) د . عبد الأحد جمال الدين ، في الشرعية الجنائية ، المرجع السابق ص — 406

(29)د . أحمد فتحي سرور أصول السياسية الجنائية ، ط 1969 ، ص 93 .

(30) د . محمود نجيب حسني ، المرجع السابق ، ص 84 .

(31) د . جلال ثروت المرجع السابق ص 220 .

فيها دون تعاطف أو إجحاف ، وحاولنا ونحن نقف منها موقف الناقد أن نحاكمها أمام أصولها الفلسفية وجذورها الفكرية ، فلا معنى لتصور إمكانية بناء ضخم على أساس واه ، وفي ميدان الفكر فإنه لا معنى للتمسك بأفكار تجاوزها العلم أو في القليل لم تعد من المسلمات .

لقد كانت الفلسفة الحتمية لها جذورها في القرن الثامن عشر ليس في المجالات الطبيعية فحسب بل وأيضاً في الظواهر الاجتماعية حتى أطلق البعض عليها اسم القوانين الفزيقية للمجتمع ، وجاء القرن التاسع عشر وبلغت فيه العلوم الطبيعية شأوا كبيراً في التقدم فكان أن أعلن أغلب علماء القرن التاسع عشر ربط الظواهر الاجتماعية بفكرة الحتمية قياساً على مناهج العلوم الطبيعية ، الأمر الذي عطل دون شك «تقدم المجتمع فضلاً عن تضحيته بفكرة الحرية من أجل الإمعان في الأخذ بفكرة الحتمية ، فالحتمية بمدلولها المطلق في مجال العلاقات الاجتماعية تعني بالضرورة إنكار الاختيار ومن ثم حرية تقرير المصير»[32] .

ومن الغريب أن أعظم هجوم أساسي على مبدأ الحتمية يجيء من فلسفة علم الطبيعة والرياضيات الجديدة ، إن قوانين علم الطبيعة القديم الذي يعني على الأخص بالظواهر الضخام ، كانت تؤدي عملها في دقة آلية وكان عالم الطبيعة يقبل مبدأ الحتمية باعتباره أمراً بديهياً حتى فحص العلماء مسلك الظواهر من وراء الميكروسكوب فاكتشفوا مبدأ «اللاتعين» ، ولم تعد قوانين الطبيعة حتمية ملزمة بل هي قوانين إحصائية أو في أكثر تقدير قوانين اجتماعية ، وقد تختلف وجهات النظر بين «انشتين» و«اديجتون»[33] في تفسير هذا المبدأ ولكن علم الطبيعة الجديد كان في النهاية انتصاراً لمبدأ المسئولية الإنسانية القائمة على الاختيار «ولقد قلبت تماماً الميكانيكا الموجبة ربما أكثر مما فعلت نظرية النسبية طريقة تفكيرنا لقد اضطرتنا النسبية والكميات إلى مراجعة أفكار الزمان والمكان واتصال الطاقة أما الميكانيكا الموجبة فقد وضعت حتمية الميكانيكا النيوتونية موضع التساؤل»[34] .

«وإن الحتمية تستوجب أن يتحدد في الفضاء موقع جسيم ذي طاقة معلومة والميكانيكا الموجبة والتفسير الاحتمالي للموجة يدخلان اللاحتمية إلى قلب الفيزيقاء»[35] .

ولسنا ندعي أن هذا هو الموقف النهائي في الميدان العلمي فمغامرات العقل الإنساني

---

(32) د . محمد ط . بدوي ، المنهج في علم الاجتماع السياسي ، مجلة التجارة عدد يناير سنة 1966 ص 17 .

(33) قارن «دونالد تافت» ، مبحث الجريمة ، ترجمة زكي سوس ، بدون تاريخ جـ 1 ص 436 - 437 .

(34) «موريس دوكين» المادة ضد المادة ترجمة د . رمسيس شحاته ط 1968 ص 56 .

(35) المرجع السابق ص 59 .

لا تقف عند حد ولكن اهتزاز الأصول الفلسفية لفكرة المسئولية الاجتماعية يجعلنا نتردد في قبولها كأساس قانوني خاصة وأن الظاهرة القانونية ينبغي أن تتميز بالهدوء والاستقرار .

وفي هذا المبحث نتحدث عن الصدى التشريعي لفكرة المسئولية الاجتماعية وهل اعتنقها المشرع فترجمها في نص واجب التطبيق ؟ وهل جسدها في أنظمة جنائية لا يمكن أن تقوم إلا إذا اعتنق المشرع الفكرة الحتمية كأساس للمسئولية الجنائية ؟

لقد قيل «إن كافة التعديلات الرئيسية التي أدخلت على القوانين الجنائية خلال الخمسين عاماً الأخيرة مبعثها والموحي بها هو الأفكار والمبادىء الوضعية . فقد اتسع المجال أمام فكرة العفو وإيقاف تنفيذ العقوبة والإفراج الشرطي والإيداع في مكان خاص لمدة غير محدودة للمجرمين الشواذ والمجرمين الخطرين غير القابلين للإصلاح ، وبصفة عامة انتشرت التدابير الهادفة إلى دراسة المجرم طبياً وبيولوجياً ونفسياً وعقلياً قبل وبعد المحاكمة في تشريعات عدد كبير من الدول ، وقيل أيضاً «إن الدفاع الاجتماعي يجد تطبيقاً فعلياً في تشريعات عديدة من الدول بالنسبة لمعاملة طوائف معينة من المجرمين كالأحداث ومرضى العقول والمشردين وغيرهم»[36] .

لقد قيل هذا عن اتجاهات الدفاع الاجتماعي وقيل غيره عن المدرسة الوضعية فما مدى الصواب فيما قيل ؟

لا نريد الدخول في تفاصيل الأنظمة الحديثة في ميدان علم العقاب وسوف نركز الحديث في موضوعين أساسيين يتصلان اتصالاً نظرياً مباشراً بأساس المسئولية الجنائية وهما الخطورة الإجرامية والتدابير الاحترازية .

وسوف نعالج موضوع الصدى التشريعي للمسئولية الاجتماعية على النحو التالي في مجال التجريم والعقاب .

المطلب الأول : «نظرية الخطورة الإجرامية» .
المطلب الثاني : «نظرية التدابير الاحترازية» .

المطلب الأول : نظرية الخطورة الإجرامية

احتلت فكرة الخطورة الإجرامية مكاناً في الفكر الجنائي المعاصر وانعكست على التشريع في الدول المختلفة في صورة قواعد جنائية وأنظمة عقابية وسوف نلقي الضوء على هذه النظرية على النحو التالي :

---

(36) دد . يسر أنور علي ، د . آمال عثمان ، علم الإجرام وعلم العقاب ط 1979 ص 326 - 241 .

الفرع الأول : «معنى الخطورة الإجرامية» .

الفرع الثاني : «تقدير الخطورة الإجرامية» .

الفرع الثالث : «الخطورة الإجرامية في التشريع الجنائي» .

الفرع الأول : مفهوم الخطورة الإجرامية :

الخطورة الإجرامية هي الجريمة المحتملة من مرتكب الجريمة أو هي «احتمال ارتكاب المجرم جريمة تالية»[37] .

فحول فكرة الاحتمال تدور الخطورة الإجرامية فهو الضابط في تحديدها وجوداً وعدماً .

والاحتمال يعني صلة ما بين فروض ثلاثة :

الفرض الأول : وهو أن الجريمة المستقبلة لا بد أن تقع ونحن هنا أمام فكرة الحتمية .

الفرض الثاني : وهو أن الجريمة المستقبلة لا يمكن أن تقع ونحن هنا أيضاً أمام فكرة الحتمية .

الفرض الثالث : أن الجريمة المستقبلة يحتمل أن تقع وهنا تبرز فكرة الاحتمال لتؤدي دورها في خلق الخطورة ودفع التشريع إلى تجريمها كحالة واقعية .

ولأن فكرة الاحتمال في حد ذاتها ليست بالوضوح الكافي ـ على الأقل لدى رجل القانون ـ فقد حاول البعض تحديدها لمقارنتها بفكرتي الإمكان والحتمية[38] وقيل في هذا الصدد إن «الإمكان يعني قلة توقع أن تؤدي هذه العوامل الموجودة إلى حدوث النتيجة ، والاحتمال يعني غلبة توقع أن تؤدي هذه العوامل إلى حدوث النتيجة بينما الحتمية تفيد تأكيد توقع حدوث النتيجة»[39] .

---

(37) د . محمود نجيب حسني ، علم العقاب ، المرجع السابق ص 128 وانظر في تعريف الخطورة الإجرامية .

د . رمسيس بهنام ، علم الإجرام جـ 2 ط 1966 ص 303 .

د . يسر علي د . أمال عثمان علم الإجرام والعقاب ، المرجع السابق ص 84 الأستاذ علي بدوي ، حالة المجرم الخطرة مجلة القانون والاقتصاد السنة الأولى ص 23 من القسم الفرنسي .

د . أحمد فتحي نظرية الخطورة الإجرامية مجلة القانون والاقتصاد س 34 ص 550 .

د . يسر علي المرجع السابق ص 84 .

(38) د . نجيب حسني المرجع السابق ص 128 .

فوزية عبد الستار ، مبادىء علم الإجرام وعلم العقاب ط 1973 ص 195 .

(39) د . فوزية عبد الستار ، المرجع السابق نفس . ص 195 .

فالخطورة إذن حالة يكون عليها الشخص تنبيء عن سلوك إجرامي قادم فهي تحتوي على عنصرين :

1 ـ الخطر : ويقصد به السلوك الإجرامي المحتمل وهنا ينبغي أن يكون السلوك القادم قد تناوله قانون العقوبات بالتجريم فلا يكفي أن يكون النشاط المستقبل ضاراً بل لا بد أن يكون سلوكاً تتوافر فيه أركان الجريمة .

2 ـ عوامل الخطورة : وهي تعني الاستعداد الإجرامي لدى الشخص ، والوسط الاجتماعي الذي يقوده إلى الجريمة بمعنى آخر فإن الفاعل كمصدر للخطورة لديه إجرام كامن يتخذ طريقه نحو الظهور ويحيط به وسط اجتماعي يهيء له وسائل السقوط في هاوية الجريمة .

هذان في نظرنا هما عناصر الخطورة الإجرامية ونحن نخالف هنا رأياً في الفقه[40] يجعل الخطورة تحتوي على عناصر أربعة هي الخطر ، الشخص الخطر ، والمجني عليه ، وعوامل الخطورة .

والرأي لدينا أن الشخص الخطر ليس أحد عناصر الخطورة بل هو مصدرها وكذلك المجني عليه ليس من عناصر الخطورة وإنما محلها ، خاصة ونحن هنا ننظر إلى الخطورة كحالة تناولتها يد المشرع بالتجريم فهي جريمة والمجرم والمجني عليه كلاهما ليسا من عناصر الجريمة ولا من أركانها .

القاضي والخطورة الإجرامية

الخطورة حالة نفسية تتعلق بالإنسان ككائن اجتماعي ويتجه إزاء إثباتها إلى طريقتين[41] .

الأول : منح القاضي سلطة تقديرية تعينه على الكشف عن الخطورة الإجرامية وهو هنا يستخدم وسائل متعددة من بينها ظروف المجرم الشخصية (النفسية والجسدية) وحالته الاجتماعية ومستواه العقلي الأمر الذي يقتضي من القاضي في أغلب الأحيان تعمقاً في العلوم الجنائية المساعدة أو في القليل في الاستعانة بالمختصين حيث تبدو أهمية الخبرة في المسائل الجنائية .

الثاني : افتراض الخطورة الإجرامية هنا يسلب المشرع من القاضي السلطة التقديرية

---

(40) د . يسر أنور علي ، د . آمال عثمان ، المرجع السابق ص 84، 85 .

(41) د . فوزية عبد الستار ، المرجع السابق ص 195، 196 .

ويقرر في حالات معينة توافر الخطورة الإجرامية لو صدرت من الشخص أفعال معينة أو اكتسب عادات خاصة مثل الإدمان على المخدرات أو التسول أو الاعتياد على الإجرام . «فإذا ثبت للقاضي تحقق هذه الأفعال وجب أن يقضي بالتدبير الذي نص عليه القانون لمثل هذه الحالة حيث إن الخطورة الإجرامية متوفرة»[42] .

الفرع الثاني: تقدير الخطورة الإجرامية

لا مفر من الاعتراف بغموض فكرة الخطورة الإجرامية - فهي عصية على التحديد الأمر الذي دفع المشرع في أغلب القوانين الجنائية إلى التريث في تجريمها وإلى الانصراف عن تعميمها .

وقد حاول البعض إيضاحها وتحديدها عن طريق المقارنة بينها وبين فكرتي الحتمية والإمكان ، والقول بأن الحتمية والإمكان فكرتان غريبتان على الخطورة وأنها هي الاحتمال وهو المنزلة الوسطى بين الحتمية والإمكان والرأي لدينا أن التفرقة بين الإمكان والاحتمال تفرقة مصطنعة وربما كان ذلك وراء قول الدكتور محمود نجيب حسني من أن «الفارق بين الاحتمال والإمكان فارق كمي بل نستطيع القول بأن الاحتمال هو الدرجات العالية من الإمكان»[43] والحق أن الإمكان هو الدرجة العالية من الاحتمال .

فالاحتمال كما يعرفه «أوجستس دي مرجان» هو «حالة العقل تجاه حدث أو أي شيء لا تتوافر لدينا معرفة مطلقة عنه» فهناك ثلاثة فروض :

1 - أن نتأكد من أن الحدث المقبل أو (الشيء) سيحدث ، وهذا التأكيد يعبر عنه بالرقم (1) إذ لا يوجد احتمال ألا يحدث .

2 - أن نتأكد من استحالة حدوث الشيء ونعبر عنه عن الاستحالة بالرقم صفر .

3 - ألا نتأكد من أن الشيء سيحدث أو سوف يحدث وفي هذه الحالة تستخدم الكسور المتدرجة بين الرقمين 1 وصفر للتعبير عن مدى الاحتمالين[44] فالاحتمال حالة عقلية وأعتقد أن الدكتور نجيب لا يختلف مع هذا التعريف للمصطلح حيث إن الاحتمال عنده «هو حكم موضوعه تحديد العلاقة بين مجموعة من العوامل متوافرة في الحاضر وواقعة

(42) المرجع السابق ص 196 .

(43) د . محمود نجيب حسني ، المرجع السابق ص 131 .

(44) د . فيصل بدير عون ، مصطلحات ونصوص فلسفية مختارة . ط 1980 ص 37 .

مستقلة من حيث مدى مساهمة تلك العوامل في احداث الواقعة»[45] .

وتأكيداً لما نقول ان الإمكان هو إحدى درجات الاحتمال تقول عالمة المنطق المعاصرة «سوزان ستبنج» .

«إذا قلنا في مناقشة معتادة إن الحدث «هـ» من الممكن أن يحدث فإنما نعني بذلك أن هناك أسباباً لافتراض أنه سيحدث أقوى من الأسباب التي تدعو لافتراض أنه سوف لا يحدث ونحن نعرف أن الحدث ربما كان محتملاً إلى حد أعظم أو أدنى»[46] .

وإذا كان هذا هو التحديد العلمي لمصطلح الاحتمال فيمكناً ـ خلافاً للرأي الشائع ـ القول بأن الخطورة الإجرامية تقوم على الإمكان دون الاحتمال[47] والإمكان الذي نعنيه هنا يعني إمكان القدرة وإمكان الملاءمة .

الخطورة الإجرامية والمدرسة الوضعية :

إن الخطورة الإجرامية تعد أثراً للعناية بالنظرية العامة للفاعل الأمر الذي يجعل دور المدرسة الوضعية في إبرازها فعالاً وبارزاً وإن كنا لا نعتقد أنها العامل الوحيد وراء ظهور هذه النظرية فهناك عوامل أخرى فكرية وسياسية أفضت إلى العناية بفاعل الجريمة .

ولا شك أن المدرسة الوضعية وهي المؤمنة بحتمية السلوك الإجرامي لا يمكنها أن تقيم الخطورة الإجرامية على فكرة الاحتمال وإلا كانت متعارضة مع أصولها الفكرية ومعتقداتها الفلسفية ، ولكن الحقيقة هي أن المدرسة الوضعية تنظر إلى الخطورة الإجرامية في حالة وجودها نتيجة حتمية لعوامل ثلاثة «عامل عضوي شخصي ، وعامل طبيعي (من الوسط المادي المحيط) ، وعامل اجتماعي من الوسط الروحي المحيط»[48] .

وهنا ينبغي التفرقة بين الجريمة المحتملة باعتبارها إجراماً كامناً والخطورة الاجرامية باعتبارها حالة واقعية موجودة وحالة تمثل إضراراً حقيقياً بالمجتمع .

والسؤال المطروح هنا هل فكر المدرسة الوضعية هو الذي يقودنا إلى الإهتمام بالفاعل وإلى فكرة الخطورة الإجرامية ؟ الحقيقة أن العناية بالمجرم بأعتباره إنساناً فكرة تتردد أصداؤها في الفكر الإنساني قديمة وحديثة ، بل إن المدرسة التقليدية الحديثة في القانون الجنائي إنما نشأت كحركة تصحيح للمدرسة التقليدية الأولى والتي وجه إليها النقد بأنها

---

(45) د . نجيب حسني ، المرجع السابق ص 128 .
(46) د . فيصل بدير عون ، المرجع السابق ص 38 .
(47) عكس هذا الرأي د . محمود نجيب حسني المرجع السابق ص 131 .
(48) د . رمسيس بهنام ، المرجع السابق ص 309 .

تميل إلى الموضوعية والتجريد وتهمل شخصية الجاني[49] وقد جاءت المدرسة التقليدية الحديثة لتعمل على تجاوز هذا النقد وقد أثرت في التشريع الفرنسي بأن قرر عقوبات ذات حدين تعطي للقاضي حرية الملاءمة بين العقوبة وظروف الفاعل ، بل وسعت إلى العناية بشخص الجاني عند تطبيق العقاب ، وهي ـ كما قيل بحق ـ قد مهدت ـ من حيث لا تدري ـ السبيل إلى نشؤ «المدرسة الوضعية» فعنايتها بشخصية المحكوم عليه أثناء التنفيذ العقابي واغفالها في سبيل ذلك أمر جريمته قد مهد إلى القول باعتبار الجريمة مجرد مظهر للشخصية الإجرامية التي ينبغي أن تقتصر عليها عناية الباحثين في النظم الجنائية ، وإتجاه هذه المدرسة إلى أن تتولى الإدارة العقابية تصنيف المحكوم عليهم كان حاملاً على التساؤل عما إذا كان من الأفضل حماية للحريات العامة ـ أن يكون ذلك من شأن القضاء ـ وكان بعد ذلك داعياً إلى التوسع في فكرة التصنيف لتكون أساس نصوص القانون فتختلف التدابير التي يقررها باختلاف الطائفة التي ينتمي إليها المحكوم عليه . وهذه الفكرة هي إحدى دعائم المدرسة الوضعية[50] .

فليست المدرسة الوضعية وحدها هي صاحبة الفضل في العناية بشخص الفاعل وإن كانت وسعت من نطاقه ولكن هذه السعة جاءت على حساب القانون الجنائي ، فاصبح وكأنه للعلوم الجنائية الأخرى والغرض أنها علوم مساعدة ، وكانت هذه السعة أيضاً على حساب الشخصية الإنسانية التي أصبحت وكأنها ريشة في مهب الريح تلعب بها الأقدار وهي لا تملك حرية اختيار .

فحياتها اضطرار وسلوكها حتمي ، وخطورتها ضرورة ، وبين الحتمية والضرورة ضاعت أهم خصائص الشخصية الإنسانية التي أرادت المدرسة الوضعية ـ كهدف بعيد ـ تحريرها من نير القوانين الجائرة .

وإذا كانت العناية بنظرية الفاعل ليست وليد المدرسة الوضعية وحدها، وكذلك فكرة الخطورة الإجرامية سواء اتسع مداها ليشمل كل سلوك يكشف عن خطورة ولو لم يسبقه جريمة أو ضاق مفهومها إلى حد ما لينحصر في الجريمة الكاشفة عن خطورة لا تمنع من تكرار السلوك الإجرامي .

• إن فكرة الخطورة الإجرامية وهي محور الجهد المبذول في نظرية الفاعل هي أيضاً ليست وليدة الوضعية وحدها ، ويكفي أن نشير في هذا الصدد إلى أن كل التشريعات ـ

---

(49) Donnedieu de Vabres : Traité de droit criminal et de Législation Dénale comparé paris 1947 p . 28

(50) د . محمود نجيب حسني ، علم العقاب ص 70 - 71 .

ومن بينها القانون المصري ـ والتي جسدت بعض نصوصها تطبيقات لنظرية الخطورة الإجرامية كل هذه التشريعات لم تقم نظرية المسئولية الجنائية فيها على أساس وضعي وإنما كان قوامها دائماً فكرة الاختيار .

فقد أخذ القانون المصري بأنظمة عقابية مختلفة كما في وقف تنفيذ العقوبة والتدابير الخاصة بالصغار ومسئولية الشواذ جنائياً إلى غير ذلك من القواعد التي تضمنت تفريد العقاب وهو مؤسس على شخصية الفاعل ومدى خطورته الإجرامية .

خلاصة القول إن الأخذ بنتائج نظرية الخطورة الإجرامية سواء في التجريم أو العقاب ليس في حاجة إلى تبني فكرة المسئولية الاجتماعية ، بل على العكس من ذلك ، إن تركيز مدارس المسئولية الاجتماعية على فكرة الخطر والخطورة واهتمامها الزائد بالمجرم على حساب الجريمة أفضى إلى الخروج على بعض المبادىء المهمة في القانون مثل مبدأ الشرعية ، بل لقد انتهى الأمر بأحد فقهاء الدفاع الاجتماعي وهو الأستاذ «جراماتيكا» إلى انكار كل النظام القانوني القائم ، وتلك نتائج أقل ما توصف به أنها متطرفة ، وقد انساق القانون السوفيتي الصادر سنة 1927 [51] في تناقض واضح ففي الوقت الذي تبنى فيه تدابير الدفاع الاجتماعي نصت المادة الحادية عشرة منه على أن الأشخاص المسئولين هم الذين يتصرفون بإدراك وقد عاد المشرع السوفيتي عام 1958 ليزيل هذا التناقض ويطرح فكرة المسئولية الاجتماعية معلناً صراحة أهمية الإدراك والاختيار في المسئولية الجنائية على الرغم من تعارض ذلك مع أصول النظرية الماركسية .

وللأسف فإن المشرع المصري قد اتجه تحت ضغوط سياسية إلى إصدار تشريعات تمثل فكرة الخطورة الإجرامية في جانبها المفرط في التطرف ، فأصدر ما سمي بقانون العيب وأنشأ ما دعي بمحكمة القيم ، ومثل هذه التشريعات وما جاءت به من نصوص ومحاكم ليست إلا مثلاً صارخاً يجسد ظاهرة معاصرة في الدول النامية ، وربما في كثير من دول العالم وهي ظاهرة طغيان السلطة التنفيذية على حساب السلطات الأخرى ومثل هذه التشريعات في نظرنا معيبة دستورياً ، وسياسياً ، واجتماعياً .

الفرع الثالث : الخطورة الإجرامية في التشريعات الجنائية

هناك ظاهرة عامة مصدرها الاستقراء تقول «إن الخطورة الإجرامية غالباً ما تحتل مكاناً في مشروعات القوانين الجنائية في العالم بينما لا تفسح أغلب التشريعات إلا مكاناً لا يكاد يذكر لنظرية الخطورة الإجرامية» .

---

(51) د . أبو المعاطي حافظ أبو الفتوح ، النظام العقابي الإسلامي ط 1976 ص 182 .

فهل يعني ذلك أن إصدار تشريع جنائي قائم على فكرة الخطورة يمثل أملاً تحول الظروف السياسية والاجتماعية دونه .

حقيقة فإن الأمر ليس كذلك ، إن غموض فكرة الخطورة الإجرامية وأثرها السلبي على الحريات وخلطها بين ما هو قانوني وما هو غير قانوني من الإجراءات ، إن ذلك كله من أهم الأسباب التي تكمن وراء حذر المشرع وتريثه في إصدار مثل هذا التشريع ، ومع ذلك فإن شخصية الفاعل باعتبارها واقعاً يجابه النظام القانوني قد فرضت عليه التدخل بالنص لتحديد الموقف بالنسبة لعدد من الطوائف مثل الأشخاص غير المسئولين بسبب أحد موانع المسئولية الجنائية كالصغير أو المجنون . أو أية حالة أخرى يفرزها الواقع وتفرض على المشرع إزاءها ضرورة التدخل . ومن أمثلة ذلك ما صدر في فرنسا من قانون سنة 1885 يجيز نفي معتادي الإجرام إلى إحدى المستعمرات ، وفي انجلترا نص قانون العدل الجنائي الصادر سنة 1948 على أنه بالنسبة للمجرمين العائدين يجوز الحكم عليهم بأحد إجراءين : العمل الإصلاحي أو الحبس الوقائي وذلك تبعاً لدرجة إصرار الجاني ، ونجد القانون الأثيوبي الصادر سنة 1957 يلزم القاضي في حالات معينة بالحكم بالتدبير الاحترازي وفي حالات أخرى يخيره بين الحكم بالتدبير أو العقوبة ، وعلى ذلك تنص المادة 128 من هذا القانون في فقرتها الأولى والثانية ، وواضح أن التشريعات قد اختلفت في موقفها من الخطورة المتولدة عن العود إلى الإجرام فبعضها كالقانون الألماني يجيز تشديد العقوبة في حالات ويوجب على القاضي تشديدها في حالات[52] وهناك بعض القوانين جمعت بين التدبير الاحترازي والعقوبة لمواجهة هذه الحالة ومن التشريعات التي تضيف التدبير الاحترازي إلى العقوبة القانون البولندي (م 43 م) والقانون النرويجي (م 39 م) والقانون البولندي الصادر سنة 1932 (م 34) والقانون الألماني (م 42)[53] وقد اكتفى القانون الإنجليزي وأيضاً القانون الأثيوبي بالتدبير الاحترازي فقط لمعالجة الخطورة في حالة الاعتياد .

وفي غير حالات الاعتياد والتي تؤسس على الخطورة أيضاً نجد تشريعات عدة تواجهها ففي إيطاليا صدر سنة 1889 قانون نص على إيداع المجانين الأمراض العقلية وأنصاف المجانين مأوى للحراسة ، والمدمنين على الخمر مؤسسة علاجية خاصة ثم صدر بعد ذلك قانون العقوبات الايطالي الجديد سنة 1930 متسماً بطابع علمي واضح حتى وصفه

---

(52) يراجع في ذلك نص المادة 20 ، 42 من القانون الألماني .

(53) يراجع في ذلك وما قبله د . أحمد الألفي الاعتياد على الإجرام ط سنة 1965 ص 388 ، ويراجع أيضاً الباب الثاني كله .

الأستاذ «دوند يودي فابر» بأنه موسوعة جنائية حقيقية[54] ، وقد عالج هذا التشريع الخطورة الإجرامية في عديد من النصوص حتى إنه يعد من أشمل التشريعات وأكثرها تجسيداً لموضوع الخطورة في نصوص قانونية .

ونجد أيضاً المادة السابعة في قانون الدفاع الاجتماعي البلجيكي تنص على الاعتقال في إحدى المؤسسات الخاصة التي تحددها وتنظمها الحكومة هو التدبير الذي يتخذ قبل المجرم الشاذ معاً[55] .

أما في التشريع المصري فقد صدر قانون الأحداث المشردين رقم 2 سنة 1958 وقانون المجرمين المعتادين على الإجرام رقم 5 سنة 1908 وقد عاد المشرع المصري عام 1956 وأصدر القانون رقم 308 متضمناً إلغاء هذا القانون وبالتالي ألغي المعاملة التشريعية الخاصة لمعتادي الإجرام وكذلك المادتان 52 ، 53 وهما يتعلقان بالاعتياد على الإجراء في قانون العقوبات المصري الصادر سنة 1937 ثم عاد المشرع سنة 1970 ونص بالقانون رقم 59 لسنة 1970 على إعادة هاتين المادتين 52 ، 53 إلى قانون العقوبات وليست حالة الاعتياد على الإجرام هي كل الحالات الخطرة التي عالجها المشرع المصري فقد عالج المشرع حالات أخرى أهمها ما أصدره الشارع سنة 1923 بالقانون رقم 24 والخاص بتجريم حالتي التشرد والاشتباه (والتشرد والاشتباه بالمعنى الذي عرفه الشارع ليس أكثر من حالة يوجد عليها الشخص فيكون متشرداً أو مشتبهاً فيه ، ومن غير حاجة إلى أن ينسب إليه ارتكاب جريمة بعينها مما نص عليه القانون ، وهي حالة خطرة سواء أكان الشخص متشرداً أو مشتبهاً فيه ، وقد جرم المشرع أيضاً السكر وتعاطي المخدرات باعتبارها حالات خطرة .

ولكننا نلاحظ على المشرع المصري حذره الشديد في تبني إجراءات . الدفاع الاجتماعي وقد وصف الدكتور علي راشد المشرع المصري في حله لمشكلة الاعتياد على الإجرام أنه كان حريصاً على أن تقترن فكرة الدفاع الاجتماعي بفكرة المسئولية الجنائية الأخلاقية[56] «وهذا في نظرنا صحيح إلى حد كبير وينسحب على كل صور الخطورة الإجرامية التي نص الشارع عليها في قانون العقوبات المصري والقوانين الملحقة به ، ويكفي للتدليل على أن من الممكن أن يستوعب القانون الجنائي بأساسه الأخلاقي للمسئولية الجنائية وكل إجراءات الدفاع الاجتماعي المعقولة ، يكفي للتدليل على ذلك قول الدكتور علي راشد ـ وهو المتعاطف مع نظريات الدفاع الاجتماعي ـ «إن تشريعنا كان قد

---

(54) المرجع السابق ص 394 .

(55) د . محمود نجيب حسني ، المجرمون الشواذ ، المرجع السابق ص 148 .

(56) علي راشد ، القانون الجنائي ، المرجع السابق ص 430 – 431 .

اتخذ من مشكلة الاعتياد على الإجرام موقفاً يتفق مع مقتضيات الدفاع الاجتماعي»[57] وتشريعنا الذي يتحدث عنه هذا الفقيه أقيم على مبدأ المسئولية الادبية ومع ذلك فإن الحذر الشديد الذي كان سمت تشريعنا المصري إزاء مقتضيات الدفاع الاجتماعي قد أفضي به في بعض الحالات إلى حلول غير موفقة ونصوص غير سليمة نشير كمثال لها إلى موقفه من مسئولية السكران الجنائية وأيضاً إلى إغفاله مسئولية الشواذ جنائياً[58] وهو قصور انتقده الفقه وعبرت مشروعات القوانين عن الأمل في تجاوزه ولكن التشريع المعمول به لا زال به كثير من النقص في هذا الصدد .

وفي النهاية فإننا نعتقد أن الحلول التشريعية التي عرضت لها التشريعات المختلفة بخصوص الخطورة الجنائية تطرح سؤالاً مهماً هو : هل الخطورة في فعل لم يرتكب مكانها القانون الجنائي ؟

في اعتقادنا أن الخطورة الإجرامية باعتبارها تنبىء عن جريمة قادمة لا ينبغي أن يعنى بها القانون الجنائي ، تلك وظيفة البوليس والنظم الاجتماعية الأخرى ، فالإيداع في مستشفى الأمراض العقلية ليس إجراء جنائياً بل هو قرار طبي ، يؤيد ذلك التكييف القانوني لمقتضيات الدفاع الاجتماعي في الحالات التي قررتها بعض التشريعات .

فالقانون البلجيكي عند تعريفه للمجرم الشاذ «جعله» غير أهل للتحكم في أفعاله «ويعني ذلك أنه نفى عنه أهلية العقاب وقد صرحت الأعمال التحضيرية بهذا التكييف فذكرت أن اتجاه القانون هو «معاملة الشواذ كمرضى لا كمجرمين شأنه في ذلك شأن القانون الخاص بالأطفال الصادر في 15 مايو سنة 1912 فالايداع المقرر في القانون ليس عقوبة ولكنه تدبير اجتماعي وإنساني ، حيث يوضع الشاذ في ظروف لا يستطيع فيها الاضرار ويخضع لنظام علاجي محدد وفي أسلوب علمي .

وقد أقر القضاء البلجيكي هذا التكييف مستخلصاً منه النتائج التي يقتضيها منطقه ووافق عليه أغلب الفقهاء في أمريكا[59] .

وفي رأينا أنه لا ينبغي أن تثقل القانون الجنائي بمواجهة حالات لا تدخل في وظيفته ، فحسبه الجريمة والمجرمون وقد ناء بهما النظام الجنائي كله تشريعاً وقضاء وفقهاً ، وإذا كنا نؤمن بأنه لا ينبغي إغفال الفاعل والتركيز على الفعل فإنه أيضاً لا ينبغي مفارقة النص

---

(57) المرجع السابق ص 426 .

(58) يراجع د . أمال عثمان ، السكر والمسئولية الجنائية ، مجلة القضاء عدد 7 سنة 1972 ص 83 وما بعدها ، د . محمود نجيب حسني ، المجرمون الشواذ ص 191 .

(59) د . محمود نجيب حسني ، المرجع السابق ص 148 - 149 .

القانوني لتعنى بتشريح الجريمة فالعلوم الاجتماعية التي تعنى بالإنسان تتجاور ولكن لكل منها وظائفه ومياديته .

المطلب الثاني : التدابير الاحترازية

قلنا إن ظاهرة الإجرام عامة في كل مجتمع وكانت العقوبة منذ فجر التاريخ وحتى القرنين السابقين هي رد الفعل الاجتماعي الوحيد إزاء الحدث الإجرامي ، فكانت بذلك الوسيلة الوحيدة لمكافحة الإجرام . أياً كانت النظرة إلى الجريمة أو المجرم وأياً كان أساس المسئولية الجنائية في تطوراتها المختلفة وعلى النحو الذي عرضناه ونحن نفصل الحديث عن المسئولية الجنائية خلال عصور التاريخ . ومنذ نهاية القرن الثامن عشر بدأ الشك يزداد حول صلاحية العقوبة بمفردها للقضاء على الجريمة ، خاصة وأنه وفي ظل تشريعات جنائية متعددة كان تشديد العقاب يتبعه في أحيان كثيرة ازدياد ظاهرة الإجرام وظهور ألوان مستحدثة من السلوك الموصوم بوصف الجريمة ، وينبغي في اعتقادنا أن لا نحمل العقوبة ـ في لينها أو شدتها ـ مسئولية إزدياد الإجرام ، تلك ظاهرة لها أسبابها ودواعيها ، وهي أشبه بظاهرة ازدياد الانفاق العام ومن الخطأ أن نعزو أياً منها إلى سبب وحيد ، وبالنسبة للجريمة فليست العقوبة وحدها هي المسئولة عن الزيادة في نسبة الإجرام ، وأياً ما كان الأمر فإن هذه الزيادة قد كشفت عن قصور في عديد من التشريعات ودفعت الفقه إلى البحث عن أساليب جديدة لمكافحة الجريمة ، وكان ذلك في مجال القانون هو ما سمي بالتدبير الاحترازي . وإذا كانت المدرسة الوضعية هي صاحبة النصيب الأكبر في إرساء قواعد نظرية التدبير الاحترازي فإن مبدأ تفريد العقاب الذي نادى به الفقه واعترف به المشرع هو الذي أفسح المجال لكي تدخل التدابير الاحترازية في المجال الجنائي ، وسوف نعالج التدابير الاحترازية ونحن بسبيل تلمس الصدى التشريعي للمسئولية الجنائية على النحو التالي . .

الفرع الأول : مبدأ تفريد العقاب وأهميته .

الفرع الثاني : نظرية التدبير الاحترازي .

الفرع الأول : مبدأ تفريد العقابة وأهميته[60]

إذا كانت فكرة تفريد العقاب تجد جذورها في النصف الأول من القرن التاسع عشر

(60) Raymond saleilles , L'individualisation de la peine , 1927 .

وذلك عندما ظهرت «حركة علمية تؤيد توحيد العقوبات السالبة للحرية في عقوبة واحدة تطبق على كافة الجرائم ، مع اختلافها فقط حيث المدة وذلك لافساح المجال أمام تقسيم يستند إلى اعتبارات تفريد العقاب»[61] . وهو الأمر الذي نادى به «شارل لوكاس» سنة 1830 وبعده في ألمانيا «أوبرماير» سنة 1935إذا كانت فكرة التفريد تجد جذورها في هذه الحركة ، فإن «ريمون سالي» هو الذي قنن هذه الفكرة وأعطاها شهادة ميلاد تحمل اسمها وهويتها ، فمصطلح التفريد لم يذع إلا بعد صدور مؤلف هذا الفقيه الفرنسي الكبير والذي كان أستاذاً للقانون الجنائي بجامعة باريس وقد صدر مؤلفه «تفريد العقوبة» قبل عامين من بداية القرن العشرين وبالتحديد سنة 1898 .

وقد كانت المدرسة التقليدية الجديدة تمهيداً طبيعياً وضرورياً لظهور هذا المبدأ في مجال التشريع الجنائي المقارن ، فلم تعد الإرادة واحدة لدى جميع المجرمين - كما تقول المدرسة التقليدية - الأمر الذي أدى إلى هجر العقوبات ذات الحد الواحد وأصبحت العقوبات تتدرج بين إرادته وصحة إدراكه ، وهكذا دخل المجرم وشخصيته إلى فكر الشارع ، وبين الحد الأدنى والحد الأعلى تجد فكرة التفريد مكاناً فسيحاً إلى حد ما تتبلور فيه أفكارها وأحكامها . وهكذا ظهرت فكرة التفريد لتكافح ظاهرة الجريمة ، وتم ذلك كله من خلال الأساس التقليدي لفكرة المسئولية الجنائية .

وقد وصف بعض الفقهاء نظرية «سالي» نفسه في التفريد بأنها «نموذج رائع لما نسميه «النيوكلاسية العملية» التي اضطلعت بها مدارس التخير والانتقاء أو الوسط . . . . فإنه وفقاً لهذه النظرية - التي تعد دستور «السياسة الجنائية» في كافة التشريعات النيوكلاسية العلمية منذ ذلك التاريخ حتى الآن - يطبق العقاب التقليدي - أي العقوبة السالبة للحرية - خطة المدرسة الوضعية وعلم الإجرام من حيث تصنيف المجرمين لمعاملة كل طائفة منهم عقابياً بما يلائمها ، وهو في تفريده للعقاب يفرق بين دور كل من المشرع والقاضي والهيئات الإدارية عند التنفيذ، أو بعبارة أخرى هو يميز بين التقدير التشريعي والقضائي والإداري أو التنفيذي ففي الأول يحدد المشرع «طبيعة العقوبة على أساس جسامة الواقعة الإجرامية ، وفي الثاني يحدد القاضي «طبيعة» العقوبة وما إذا كانت عازلة أو تقويمية على أساس طبيعة الشخصية الإجرامية للمجرم كما تكشف عنها دراسة ظروف كل واقعة حيث تؤخذ في الاعتبار الوراثة والانحلال ومؤثرات البيئة من ناحية وقابلية المجرم أو عدم قابليته للإصلاح والتقويم من ناحية أخرى ، وفي الثالث تحدد الهيئات الإدارية نظام تنفيذ العقوبة المحكوم بها تبعاً لظروف كل مجرم[62] .

---

(61) د . يسر علي ، أمال عثمان علم الإجرام وعلم العقاب . المرجع السابق ص 358 .
(62) د . علي راشد ، القانون الجنائي ، المرجع السابق ص 695 .

فكرة التفريد ذاتها نشأت في حقل المدرسة التقليدية الجديدة وانعكست بصورتها لدى «سالي» على تشيعات متعددة وإذا كانت قد توافقت مع المدرسة الوضعية في خطتها الخاصة بتصنيف المجرمين فليس لأنها استعادت ما انتهى إليه الوضعيون بل لأن المدرسة التقليدية الجديدة ـ كما قيل بحق ـ قد مهدت ـ من حيث لا تدري ـ السبيل لنشؤ المدرسة الوضعية[63] ، وقد كان اهتمامها بشخص الفاعل دون تركيز كامل على الفعل الإجرامي خاصة في مرحلتي الحكم والتنفيذ دليلاً على أن فكرة التفريد في حد ذاتها ـ سواء أفرزت تشديداً للعقوبة أو تخفيفاً أو تطبيق تدبير احترازي ـ صالحة لأن تؤتي ثمارها دون حاجة إلى طرح حرية الإرادة كأساس للمسئولية الجنائية بصفة خاصة ومسئولية الإنسان عموماً .

الفرع الثاني : نظرية التدبير الاحترازي[64]

التدبير الاحترازي هو تطبيق فكرة الخطورة الإجرامية في ميدان العقاب فحيث لا خطورة لا تدبير ، فالتدبير الاحترازي كوسيلة يواجه الخطورة وكفاية يهدف إلى علاجها أو الحد منها «ويعني ذلك أنه لا محل لاتخاذه إلا عند ثبوتها ، وأنه يتعين انقضاؤه بزوالها بما يلزم أن ترد عليه ـ من حيث نوعه ومدته وأسلوب تنفيذه ـ من التعديلات ما يجعله متلائماً مع التطور الذي يعرضه للخطورة الإجرامية»[65] . فهناك ارتباط كمي وكيفي بين التدبير والخطورة .

وقد كانت المدرسة الوضعية هي صاحبة الفضل في نشر فكرة التدابير على نطاق واسع في عدد التشريعات ، وأثارت الجدل بين الفقهاء حول أهميتها وطبيعتها ، وما إذا كان من الأفضل الجمع بينها وبين العقوبة في جزاء جنائي واحد أو استبدال بعض العقوبات بتدابير أو النص على العقوبات في حالات وعلى التدابير في حالات أخرى وهو الأمر الذي تبنته أغلب التشريعات .

وأياً ما كان الأمر فإن الجدل القائم بين الفقهاء والحلول التشريعية التي نصت عليها بعض القوانين الجنائية تطرح عديداً من المشكلات وتثير عدداً من التساؤلات ـ سواء في ميدان النظرية أو التطبيق ـ يهمنا منها طبيعة التدبير الاحترازي وما هي ضوابطه ليصبح جزاء جنائياً ؟

وليس من السهل تعريف التدابير الاحترازي فالتعبير فضفاض يضم بين دفتيه

(63) د . محمود نجيب حسني ، علم العقاب ، المرجع السابق ص 70 .
(64) يراجع في هذا الصدد الكتب العامة في علمي الإجرام والعقاب .
(65) د . نجيب حسني ، علم العقاب ، المرجع السابق ص 120 .

إجراءات عدة تنتمي إلى أنظمة ضبط اجتماعي لا يمكن نسبتها كلها ـ ولو تجوزا ـ إلى القانون الجنائي .

والتدبير الاحترازي في نظرنا هو جزاء جنائي يواجه خطورة إجرامية في شخصية مرتكب الجريمة[66] .

فهو جزاء جنائي الأمر الذي يستبعد من مجال التدبير الاحترازي الذي نقصده إجراءات مكافحة ظاهرة الإجرام والتي قد تنص عليها لوائح البوليس أو أية قواعد اجتماعية أخرى تربوية كانت أو طبية أو حتى قانونية . وعندما نقول إنه جزاء جنائي فيعني أنه إحدى صوره وليس هو الصورة الوحيدة ، فهناك العقوبة تؤدي دورها في مكانها من شخصية الفاعل وتصبح وظيفتنا المنع العام والمنع الخاص ليستا من وظائف العقوبة فحسب بل هما وظيفتا الجزاء الجنائي بعامة .

فالتدبير إذن جزاء جنائي يواجه خطورة إجرامية ، فهو لا يواجه خطورة فحسب بل يواجه خطورة إجرامية .

وهذا يعني الكثير .

يعني أننا نستبعد الشيء الخطر حيواناً كان أو جماداً من مجال الخطورة الإجرامية التي نعنيها .

ويعني أننا نتطلب سلوكاً إجرامياً من الفاعل ليس هو الجريمة السابقة فحسب باعتبارها دلالة كشفية عن خطورة كامنة ، وإنما يعني أن المشرع وهو يجرم السلوك الكاشف قد جرم أيضاً السلوك الكامن أي أن المشرع قد جرم حدث الجريمة وخطورتها في ذات الوقت فيفترض التدبير الاحترازي صدور الخطورة الإجرامية عن شخص ارتكب جريمة وتستتبع هذه نتائج متعددة فمن ناحية يتميز التدبير الاحترازي بطابع فردي . فهو يتخذ قبل شخص حددته واقعة إقترافه فعلاً إجرامياً وهو يهدف إلى أغراض تتحقق في هذا الشخص بالذات ويستتبع ذلك خضوع تنفيذه لقواعد «التفريد» وما يتفرع عنها من نتائج عقابية مهمة[67] .

ولكن هل الجريمة في مدلول التدبير الاحترازي هو الفعل أو السلوك الإجرامي أي الحدث والنتيجة ورابطة السببية ؟

---

(66) قارن د . محمود نجيب حسني ، المرجع السابق ص 119 .

(67) نجيب حسني ، المرجع السابق ص 121 .
وأيضاً ما أشار إليه من مراجع وقارن أيضاً د . رمسيس بهنام . علم الإجرام ، المرجع السابق ص 311 حيث يقرر أن الخطورة الإجرامية يمكن أن تتوافر في شخص لم يرتكب الجريمة ولكن في هذه الحالة لا يكون للقانون الجنائي دور فيها وواضح هنا أن أستاذنا يحصر الخطورة في الاستعداد الإجرامي .

بهذا يقول البعض حيث قيل إن «الجريمة في مدلول النظرية العامة للتدبير الاحترازي - يراد بها الفعل الإجرامي أي الفعل المتصف - من الوجهة الموضوعية - بطابع «عدم المشروعية» أو في تعبير آخر» .

«الفعل الخاضع لنص تجريم غير الخاضع لسبب إباحة» ويعني ذلك أن الركن المعنوي ليس من عناصر الجريمة في هذا المدلول[68] .

ولا شك أن هذا النظر هو محاولة لاجتياز العقبات القانونية التي آثارها اكتشاف المدرسة الوضعية لمناطق مجهولة للمسئولية فهو إتجاه يريد للتدبير أن يواجه خطورة في أفراد ليسوا أهلاً للمسئولية الجنائية كالمجانين مثلاً .

ولسنا من هذا الرأي لأكثر من سبب :

الأول : أن مصطلح الجريمة في الفقه الجنائي والتشريع على السواء قد اكتسب معنى محدداً يتسم بالثبات والديمومة ويحتوي على ركنين هما الركن المادي والركن المعنوي بل إن الركن المعنوي هو أهم ما في نظرية الجريمة بوصفها فعلاً إنسانياً ، والتدبير الاحترازي موجه أساساً إلى شخصية الفاعل التي هي قوام الركن المعنوي ، فكيف يمكن أن تكون الجريمة في القانون الجنائي ذات معنيين أحدهما يتعلق بالعقوبة والثاني يتعلق بالتدبير الاحترازي .

والثاني : ثم إن الردع الخاص ليس هو الهدف الوحيد من التدبير الاحترازي بل إن الردع العام من أهدافه أيضاً وقد اتجهت التشريعات إلى الأخذ بكل من التدبير والعقوبة بل وبالجمع بينهما في بعض الجرائم فما هو مدلول الجريمة التي يطبق على فاعلها تدبير إحترازي وعقوبة ، خاصة وأن مؤتمر روما سنة 1953 وهو يبحث موضوع الاختيار بين التدبير والعقوبة في محاولة للوصول إلى معيار للتفرقة بينهما ، انتهى إلى ما يمكن أن يقال عنه أنه لا يوجد فارق يذكر بين العقوبة السالبة للحرية والتدبير السالب للحرية[69] . يؤكد ذلك أن التدبير الاحترازي لا يعالج ظاهرة الجريمة وإنما يواجه جريمة مرتكبة ، والعقوبة والتدبير الاحترازي كلاهما يتضمن عنصر الإيلام بالقدر الذي يلزمه لتحقيق أغراضه ، فالعقوبة ليست وسيلة إيلام وتكفير ترتد إلى الماضي فحسب بل هي وسيلة إصلاح وتهذيب تنظر إلى الماضي لتغييره ، وإلى المستقبل لتجعله أفضل من الماضي بالنسبة للمجرم بصفة خاصة ولظاهرة الإجرام، ولا ينبغي أن نحصر أنفسنا في مفهوم ضيق وقديم للعقوبة خاصة وأن علم

---

(68) د . نجيب حسني ، المرجع السابق ص 120 وأيضاً حُسنين إبراهيم صالح : الوجيز في علم الإجرام والعقاب ط 1971 ص 224 د . جلال ثروت ، الظاهرة الإجرامية ، المرجع السابق ص 224 .

(69) د . أبو المعاطي حافظ أبو الفتوح ، النظام العقابي ، المرجع السابق ص 216 د . محمود مصطفى - أصول قانون العقوبات في الدول العربية ط سنة 1970 ص 148 ، ص 149 .

الاجتماع والقائم على أسس وضعية لدى «دور كايم» «وليفي بريل» وغيرهما لم يستبعد العقوبة كوسيلة ضبط اجتماعي سواء بالنسبة للفرد المجرم أو الطفل الجانح ، والتدبير الاحترازي ذاته غير مجرد من الألم ، باعتبار أن تنفيذه غير متصور على نحو يتجرد فيه من الألم تماماً[70] .

فالجريمة التي نقصدها في التدبير الاحترازي إذن هي الجريمة كما يعرفها القانون الجنائي وبركنيها المادي والمعنوي ، ولا شك أن هذا الموقف يؤدي إلى استبعاد التدابير التي تتخذ إزاء مجرمين خطرين كالمجرم المجنون من ميدان القانون الجنائي ، وأتساءل ما هو الضرر في ذلك ؟ ألم ينص القانون الفرنسي الصادر في 3 يونيو سنة 1838 في المادة الثامنة عشرة منه على أن إيداع المجرم المجنون في المحل والمعدله يصدر به قرار من المحافظ وهو ما كان موجوداً في قانون تحقيق الجنايات المصري الصادر سنة 1904 ، ربما يقال إن ترك التدبير في هذه الحالات للسلطة التنفيذية يجعلها مجرد قرارات إدارية تسلب المواطن الضمانات التي تمنحها له السلطة القضائية .

ولكن ذلك ـ على صحته ـ أمر سياسي يتعلق بالتركيب السياسي لسلطات الدولة ويتصل مباشرة بقضية الحرية الفردية في مواجهة السلطة السياسية . وتلك مسألة وقتية ونسبية ، ففي أعقاب الثورة الفرنسية كانت النظرة إلى السلطة القضائية تتسم بالخشية وعدم التقدير نظراً للمظالم التي ارتكبت على يديها قبل الثورة ، وكانت العقوبات ذات الحد الواحد هي الرد العملي في القانون الجنائي على موقف الثورة من السلطة القضائية ، لقد سلبتها كل سلطة تقديرية[71] .

والحق أن أبعاد التدبير الموجه ضد عديمة الأهلية للمسئولية الجنائية من مجال القانون الجنائي ليس معناه وضع الأمر برمته في يد السلطة التنفيذية ، فيمكن إسناده إلى جهة قضائية ، خاصة وأن اتجاه إصلاح الفرد الجانح لإعادته إلى حظيرة المجتمع وعدم مساءلته عما ارتكب من جرم قد انتهى إلى استغلال السلطة التنفيذية لفكرة «التدبير» بقصد حماية «المجتمع» وإلى الافتئات على الحرية الفردية[72] .

خلاصة رأينا في هذا الصدد أن التدبير الاحترازي هو جزاء جنائي يواجه خطورة

---

(70) د . نجيب حسني ؛ المرجع السابق ص 121 .

(71) انظر اسمان : أصول الحقوق الدستورية ترجمة عادل زعيتر بدون تاريخ ص 266 حيث يعرض لصدى هذا الموقف على القانون العام . هذا وسوف نزيد الرأي تفصيلاً عند الحديث عن موانع المسئولية في قسم المسئولية الأدبية .

(72) د . أبو المعاطي حافظ أبو الفتوح ، المرجع السابق ص 216 .

إجرامية في مرتكب الجريمة . حيث لا مجال للقول بتعليق المسئولية الجنائية هنا على أمر محتمل لا على يقين ثابت[73] بل كما يقول الدكتور رمسيس بهنام «إن الأمر المحتمل في الخطورة الإجرامية هو الجريمة المستقبلة وأما هذه الخطورة في ذاتها فليست محتملة وإنما هي أمر حاضر ثابت» .

ونحن نرى أنه لا يكفي لاعتبار التدبير الاحترازي جنائياً إلا أن تكون الخطورة الثابتة إجرامية وهي لا تكتسب هذه الصفة إلا إذا نص المشرع على تجريمها كما في حالة الاشتباه ، والفارق بين التدبير الاحترازي في المجال الجنائي والتدبير في المجالات الأخرى يتضح إذا عرفنا أن المشرع قد يفترض حالة الخطورة ويواجهها بالتدبير . بل قد يواجهها بالعقوبة أيضاً وكما قيل بحق «ليست العقوبة التي يحكم بها على المجرم مجرد أذى يقاس بمقدار الأذى الذي حققته الجريمة وإنما هي وسيلة لعلاج الخطورة الإجرامية في هذا المجرم أي لمنع الجريمة الجديدة التي يحتمل أن يكون هو نفسه مرة أخرى مصدراً لها[74] .

وما دامت التدابير غير العقابية ـ أي التدابير الاحترازية ـ هي أنواع من المعاملة الجنائية تصدر بها أحكام القضاء تطبيقاً لنصوص القانون الجنائي فلا ينبغي كذلك أن تختلط بتدابير التحصين الاجتماعي ضد الإجرام ، أي تلك التدابير ذات الصبغة الاجتماعية الصرف والعاطلة من أي صبغة جنائية . وإذا كان الهدف منها هو الوقاية من الإجرام أي تجنب وجود الجرائم والمجرمين . فإنه لا شأن للتشريع الجنائي بهذه التدابير بل إن الغرض منها هو الحد من مجال تطبيقه[75] .

والتدبير الاحترازي الجنائي مناطه الجريمة المرتكبة لا باعتبارها جريمة سابقة[76] بل باعتبارها تتضمن الحدث الإجرامي والخطورة الإجرامية معاً ، وهو الأمر الذي نصت عليه التشريعات ، فالمادة 202 من قانون العقوبات الإيطالي تقضي بأن التدبير الاحترازي لا يطبق إلا على من ارتكب فعلاً منصوصاً عليه في القانون كجريمة «وأقر هذا المبدأ في مؤتمرين للجمعية الدولية للدفاع الاجتماعي عقد أولها في أنفير سنة 1904 والثاني في ميلانو سنة 1956 (2u2") .

---

(73) انظر إثارة هذا الاعتراض والرد عليه .

د . رمسيس بهنام ، المرجع السابق ص 312 .

(74) المرجع السابق ص 313 .

(75) د . علي راشد ، المرجع السابق ص 670 .

(76) قارن د . نجيب حسني ، المرجع السابق ص 125 د . جلال ثروت الظاهرة الإجرامية ، المرجع السابق ص 244 د . حسنين إبراهيم صالح ص 224 .

(77) د . جلال ثروت ، الظاهرة الإجرامية ، المرجع السابق ص 245

وهذا يجعل الخطأ والخطورة يدوران في فلك النص الجنائي بما يحترم مبدأ الشرعية ويكفله ، وبما يكفل لنا عدم الفصل الكامل بين كل من الخطأ والخطورة باعتبارهما أساس الجزاء الجنائي وموضع اعتبار المشرع سواء اختار العقوبة أو التدبير أو آثر الجمع بينهما .

ولكن هل تطبيق التدبير بحاجة إلى تبني أساس المسئولية الجنائية الاجتماعية ؟ يقول الدكتور علي راشد[78] إن التدبير الاحترازي هو النتيجة الطبيعية للمدرسة الوضعية التي ترفض فكرة الاختيار والذنب ، والحقيقة في رأينا أن التدبير وتطبيقه لا يتطلب اعتناقه حتمية السلوك الإجرامي خاصة وأن التدابير قد عرفت باعتبارها تدابير إدارية قبل ظهور المدرسة الوضعية[79] وقد نصت كثير من التشريعات على التدابير الاحترازية دون أن تعتنق فكرة المسئولية الاجتماعية فالأمر هنا ليس سوى تطبيق لمبدأ تفريد الجزاء الجنائي ، خاصة وأن بعض التشريعات التي أخذت بمبدأ المسئولية الاجتماعية ـ كالتشريع السوفيتي ناقضت نفسها فاعترفت بالإدراك كشرط للمسئولية الجنائية وعادت بعد ذلك إلى النص على العقوبة كجزاء جنائي .

(78) القانون الجنائي ، المرجع السابق ص 682 .

(79) د . محمود نجيب حسني ، علم العقاب ، المرجع السابق ص 122 .

الفصل الثاني

المسئولية الأدبية

تحديد وتعريف

المسئولية الأدبية ، اتجاه سائد في الفقه ، يقيم المسئولية على حرية الإرادة ، ووفقاً لهذا الاتجاه ، تصبح المسئولية الجنائية وثيقة الصلة بالأخلاق أو المسئولية الخلقية ، ذلك أن الفعل محل التجريم ، في القاعدة الجنائية ينطوي دائماً على معنى الإثم والاذناب .

والأخلاق والمسئولية ـ في المفهوم الفلسفي ـ يرتبطان معاً بصلة الوجود والعدم ، فلا أخلاق بلا مسئولية ، ولا مسئولية بلا أخلاق .

والمسئولية الأدبية ، تعني أن الإنسان خالق أفعاله ، وأنه كان وهو يفعل في حالة من الحرية ، تسمح له بالفعل أو الترك ، فالمسئولية بهذا المعنى تعني انتساب الفعل إلى الفاعلة ، من حيث هو صاحب القرار ومالك القدرة على الفعل أو ضده[1] .

والحرية بهذا المعنى ، هي الشرط الأول ، لكل فعل أخلاقي ، أو لكل فعل إنساني مسئول ، سواء كانت المسئولية خلقية أمام الإنسان ونفسه ، أو كانت المسئولية جنائية أمام الإنسان ومجتمعه .

وقد أنكر الحتميون حرية الإنسان على هذا النحو، ووجدوا أنصاراً لهم منذ أقدم العصور الفلسفية ، إلا أن فكرة الإنسان الحر والمريد والمسئول ، كانت تلح على عقل الإنسان وواقعه .

ففي الميدان العقلي ، سيطرت على كثير من المفكرين والفلاسفة حتى كان لهم الغلبة عدداً وحجة .

---

(1) A . lalande : Vocabulaire Technique . Paris 1956 p . 558 – 563 . وفيه يعرض للمعاني المختلفة لكلمة الحرية .

وفي ميدان الواقع العملي ، كتبت الغلبة والسيادة لحرية الإرادة بأي قدر كانت ، وتلك حقيقة تشهد عليها تشريعات العالم الجنائية ، وإذا كان المذهب الحتمي ، قد تكاثر أنصاره ومناصروه خلال القرن التاسع عشر ، حيث سيطر المنهج الحتمي على البحث والتفكير في الطبيعيات والعلوم الاجتماعية ، فإن القرن العشرين قد حمل منذ سنواته الأولى أزمة مبدأ الحتمية ، وكشف عن خطئه كقانون علمي يحكم الأشياء والأحداث والأشخاص ، وأعلن «أدينجتون» أن التقدم العلمي ، يجعل الدفاع عن مبدأ الحتمية المطلق أمراً مستحيلاً ، وعمل عكس كل من «لابلاس» و«كلود برنار» ، نادى «ديراك» بأنه لا سبيل إلى الدفاع عن مبدأ الحتمية المطلق .

وأياً ما كان الأمر حول مبدأ الحتمية ـ وقد عرفناه سالفاً ـ فإننا لا ننكر دوره في مجال الطبيعيات ، ولا أثره في ميادين الأبحاث الاجتماعية ، وخطأ المبدأ ـ في نظرنا ـ يكمن في إطلاقه وتعميمه ، ولم يعد ذلك ممكناً لأمرين :

الأمر الأول : أنه في مجال الطبيعيات ، وهي الساحة الأساسية لمبدأ الحتمية داخل المبدأ منطقة الشك ، بل وأزيح من بعض الميادين .

الأمر الثاني : أنه في مجال البحث الاجتماعي ، تفرد الكيان الإنساني بطبيعة يتعذر معها ، تجريده من كل دور فيما يصدره الإنسان في حياته من قرارات ، وفيما يصدر عنه من تصرفات .

ولعل الجو الفكري ، الذي سيطر على القرن التاسع عشر ، كان من وراء هذا الإطلاق ، وهذا التعميم ، الذي ساد مبدأ الحتمية باعتباره قانوناً علمياً .

ولكن فكرة القانون العلمي ذاته ، وطبيعته ، قد دخلت عليها أيضاً ـ مع القرن العشرين ـ تغيرات جذرية . فلم يعد اليقين العلمي الذي لا يدخله شك أو احتمال إلا في ميدان الرياضيات ، أما بقية العلوم الطبيعية فقد دخل الاحتمال في فكرة القانون ذاتها . وفي ميدان القانون العلمي أربعة مذاهب رئيسية ، تنظر إلى طبيعة القانون العلمي من زوايا مختلفة ، تبعاً لاختلاف . . المذاهب الفلسفية وهي :

1 ـ مذهب يعد القانون كامناً في الطبيعة :

فيرى أن نظام الطبيعة ينبثق من ماهيات الأشياء وصفاتها الجوهرية .

2 ـ مذهب يعد القانون العلمي ، مفروضاً على الطبيعة من الخارج وهو مذهب يفترض سبق الإيمان بكائن أعلى ، تعد فكرة القانون أو العلاقات بين الأشياء من صنعه .

3 ـ مذهب يعد القانون وصفاً لما لوحظ في الطبيعة من أطوار ودون أن يقتضي ذلك

صرورة الاضطرار .

4 ـ مذهب رابع يرى القانون تفسيراً اصطلاحياً ، وأسلوباً إجرائياً في البحث ، وهو مذهب المنطقية الوضعية ، الذي يرى أن القوانين العلمية ، ليست قضايا توصف بالصدق أو الكذب[2] .

خلاصة القول إذن أن القانون العلمي الحتمي ، الذي أريد له أن يسود في ميدان الإنسان ، اهتز مرتين :

الأولى : عندما كشف البحث العلمي حرية ما في ميدان الطبيعيات .

الثانية : عندما أصبح القانون العلمي لا يعني اليقين وإنما هو في القليل يدخله الاحتمال .

وهكذا ، اهتز الأساس الفلسفي للمسئولية الاجتماعية ، وبقيت روح الإنسان على ما هي عليه منذ أقدم العصور ، ترفض أن يكون الإنسان ريشة في مهب الريح ، بل الإنسان له إرادة وإن تضاءلت وله اختيار وإن تحدد .

وعلى هذا القدر من حرية الإرادة ، وهذا النطاق من الاختيار ، تقوم المسئولية الأدبية ، وتحتل موقعها في التشريع الإنساني العام ، لتؤكد أن فلسفة القيم بما لها من دور معياري ، لا تستطيع أن تتخلى عن الإرادة الحرة باعتبارها أساس المسئولية الإنسانية .

وسوف نعرض للمسئولية الأدبية على النحو التالي :

المبحث الأول : الأساس الفلسفي للمسئولية الأدبية .

المبحث الثاني : المدارس الجنائية في المسئولية الأدبية .

المبحث الثالث : الصدى القانوني للمسئولية الأدبية .

المبحث الأول
الأساس الفلسفي للمسئولية الأدبية

الحرية لفظة تهواها النفس ، ويهفو لها الفؤاد ، وهي ضروب مختلفة .

فهناك «الحرية المدنية» ، وهي ما يخول المجتمع أفراده من حق في عمل كل ما لا يلحق بالغير ضرراً ، وهناك «الحرية البدنية» وهي مقدرة الإنسان على تحريك أعضاء البدن ، «والحرية السياسية» وهي عبارة عن حق الإنسان في المساهمة والاضطلاع بشئون

(2) محمد فرحات عمر ، طبيعة القانون العلمي ، رسالة القاهرة سنة 1960 ص 13 - 19 .

الدولة ، وهناك «الحرية النفسية» وهي قدرة الإنسان أن يختار فعلاً من بين أفعال كثيرة ، متساوية من حيث الامكان .

وهذه الأخيرة وهي «الحرية النفسية» أو حرية الإرادة ، هي الأساس الفلسفي للمسئولية الأدبية ، وقد اتفق دعاتها ـ على اختلاف مذاهبهم وتياراتهم الفكرية ـ على مبدأ وجودها ، ، ثم اختلفوا في التفسير والمفهوم .

المطلب الأول : مفهوم حرية الإرادة

حرية الإرادة ، بما لها أو عليها ، هي الأساس الفلسفي للمسئولية الأدبية وهي كأشكال عريقة في الفكر الفلسفي ، بل إنها أهم المحاور في تراثه المفعم الذاخر ، وقد وصفها البعض «بأنها أكثر أبناء الفلسفة إثارة للضجيج والمتاعب[3] ويصف عالم النفس المصري الدكتور يوسف مراد موضوع الإرادة «بأنه من الموضوعات الحائرة ، التي فقدت أوراق اعتمادها في نظر كثير من المدارس السيكولوجية ، فهو كالمنبوذ السياسي الذي جرد من جنسيته أ، فأخذ يجتاز البحار جيئة وذهاباً ، بدون أن يوفق إلى الدخول في ميناء ، ويستقر فيه ، فقوم يرون موضوع الإرادة من الموضوعات الميتافزيقية العامة ، التي يجب أن تعالج بطريقة مذهبية ، على غرار مسألة الوجود والعدم ، والخير والشر . . . . الخ .

ويرى قوم آخرون ، أن موضوع الإرادة لا يتعدى النظر في الحركات الإرادية كما يفهمها العالم البيولوجي . . . ، ويذهب بعضهم إلى أن موضوع الإرادة من اختصاص عالم الاجتماع[4] ، والحق أن الإرادة الحرة ، ليست بالموضوع الهين اليسير ، فهي موضوع الإنسان في كل عصر وأرض ، وليست هناك مجتمعات لم تعرف المشكلة ، إن لم تكن في أفكارها وما ثار حولها من حوار وجدل ، فعلى الأقل فيما تطرحه من تساؤلات والتساؤل هو الحرف الأول في أبجدية الفلسفة .

فحرية الإرادة لها انعكاس على حياتنا العملية ـ تشريعاً وممارسة ـ والتي تقوم على افتراض أن الإنسان حر .

إن الحياة الاجتماعية ـ بما تنطوي عليه من نظم وقواعد وأوامر ونواه ـ تحث الأفراد على اتيان هذا الفعل وتجنب ذلك الأمر ـ إنما تقوم على فرضية الحرية ، «بل إن ما يسود حياتنا من قوانين وضعية وإلهية أيضاً إنما تقوم على هذا الأساس ، وإلا فليس ثمة ما يبرر مسئولية الأفراد عن أفعالهم أمام هذه القوانين . فالمسئولية لا معنى لها إلا إذا كان الإنسان حراً ،

(3) هنترميد ، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها المرجع السابق ص 58 .
(4) يوسف مراد : مبادىء علم النفس العام ط 1904 ص 321 .

وبالتالي فإن الفرد المسئول عن أفعاله لا بد أن يكون حراً ، وهكذا فإن فكرة المسئولية تفترض القول بالحرية ، وتنتج عنها ، وترتبط بها ، بحيث تصبح شاهدا على وجودها ، فحيث لا حرية لا مسئولية ، وحيث لا مسئولية لا حرية»[5] .

أما إذا رجعنا إلى نظريات الفلاسفة المختلفين في الحرية ، فقد يكون في وسعنا أن نجد لهذه الكلمة أربعة مفهومات مختلفة ، لخصها بعض المؤلفين كما يلي :

أولاً : «كحرية الاختيار القائمة على الإرادة المطلقة ، أو حرية استواء الطرفين وهذا النوع الأول من الحرية هو ما يتبادر إلى أذهاننا جميعاً حينما نتصور أنفسنا أحراراً ، فنحن ننسب إلى أنفسنا صفة الحرية لأننا نعلم أن في وسعنا أن نعمل بمقتضى إرادتنا نحن ، ولمجرد إننا نريد هذا الشيء أو ذاك ، ومن الفلاسفة الذين فهموا الحرية على هذا النحو «بوسويه» Bossuet الذي يقول «إنني كلما بحثت في ذاتي عن السبب الذي يدفعني إلى العمل ، فإنني أشعر بوضوح بأنه ليس هناك من علة لأفعالي سوى حريتي ، ومن ثم فإنني أشعر بوضوح بأن حريتي إنما تنحصر في مثل هذا الاختيار ، فالإرادة الحرة هنا عبارة عن القدرة المطلقة على الابتداء أو المبادأة ، لأننا هنا بصدد حرية تعمل بطريقة تعسفية محضة ، غير مشروطة في فعلها بأي شيء كائناً ما كان ، وقد ذهب إلى مثل هذا الرأي فيلسوف فرنسي آخر هو «رنوفييه» Renouvier الذي قال ، إن سوابق الفعل لا تكفي لتعيينه ، إذ أننا نشعر جميعاً بأن حريتنا تنحصر في تحقيقنا لافعالنا دون الخضوع لشروط أو لظروف خارجية ، فالقول بأن الفعل حر إنما يعني أن هذا الفعل غير محدد بأي شرط سابق كائناً ما كان ، أعني انه مستقل تماماً ، لا عن كل قوة خارجية فحسب بل عن سائر الدوافع والبواعث الباطنة أيضاً ، بما في ذلك التصورات والعواطف والميول . . . الخ . وإذا فهمنا الحرية على هذا النحو فإن مفهوم هذه الكلمة لا بد أن يكون العرضية . . الخ . وعندئذ لا بد أن نفهم من الفعل الإرادي أنه الفعل الذي لا يخضع لأية حتمية إذ قد كان من الممكن ألا يحدث أو قد كان من الممكن أن يحدث على نحو آخر ، وهنا تظهر فكرة «الاختيار» على اعتبار أن الحرية إن هي إلا المقدرة على فعل شيء أو الامتناع عن فعله ، ومثل هذا التصور لا بد أن يقودنا إلى فكرة «عدم الاكتراث» Indifference أو «استواء الطرفين» بمعنى أنه ليس في الأشياء ما يدفعنا إلى الاتجاه نحو الطرف الآخر ، فالحرية هنا هي ملكة الاختيار من دون أدنى باعث ، إذ في هذا الاختيار وحده تنحصر تجربتنا لما لدينا من حرية وإرادة .

ثانياً : الحرية الأخلاقية ، أو الاستقلال الذاتي (Autonomie) وهذا النوع من الحرية هو الذي فيه نصمم ونعمل بعد تدبر وروية ، بحيث تجيء أفعالنا وليدة معرفة وتأمل ،

---

(5) د . سعد عبد العزيز : مشكلة الحرية في الفلسفة الوجودية ط 1972 ص 5 .

فنحن لا نشعر بأننا أحرار حينما نعمل بمقتضى أول دافع يخطر لنا على بال ، أو حينما نتصرف كموجودات غير مسئولة ، بل نحن نشعر بحريتنا حقاً حينما نعرف ما نريد ، فالفعل الحر بهذا المعنى هو الفعل الصادر عن روية وتعقل وتدبر (L'acte d'eliberé) ، وإذا كنا قد أطلقنا على هذا النوع من الحرية ، اسم «الحرية الأخلاقية» فذلك لأنه وثيق الصلة بما سماه «كانت» بالاستقلال الخلقي ، وهي تلك الحالة التي يتصف بها الفاعل الأخلاقي حينما يضع لنفسه قاعدة فعله .

ثالثاً : حرية الحكيم Liberte de sage ، أو حرية الكمال Perfection وهذا النوع من الحرية وثيق الصلة بالنوع السابق ، ولكنه ذو طابع معياري مثالي يجعله أكثر سمواً وشرفاً ، وحرية الكمال هي الصفة التي تميز الحكيم الذي استطاع أن يتحرر من كل شر ومن كل كراهية ومن كل رغبة ، أعني حرية الفيلسوف الذي قد تحرر بالفعل من عبودية الأهواء ، والغرائز والجهل ، ولا يفترض هذا النوع من الحرية اللا تحدد .. بل هو يفترض استحالة فعل الشر ، ومن هنا فقد استطاع «لبنتز» أن يقول «إن الله وحده هو الكائن الحر بأكمل معاني الحرية ، وأما الموجودات المخلوقة فهي ليست حرة إلا بقدر ما تسمو بنفسها فوق الأضواء .

رابعاً : العلية السيكولوجية أو النفسية Gausalite phychique وهذا النوع من الحرية هو عبارة عن الشعور بسورة elan حيوية معينة ، واستمرار نفسي معين ، وقدرة خالقه يتصف بها الشعور ، وهنا يكون الفعل الحر هو ذلك الفعل الروحي التلقائي الذي يعبر عن شخصيتنا من أعماق ذاتنا ، وبهذا يذهب بعض أنصار هذا الرأي (مثل برجسون وفوييه Fouiléé إلى أن فكرة الحرية تقوم على فكرة العلية الشعورية ، فنحن هنا لسنا بازاء حرية سلبية تنحصر في تحقيق هذا الفعل أو الامتناع عن تحقيقه من غير أدنى اكتراث ، بل نحن بصدد حرية إيجابية فيها يصدر الفعل «عن ذاتنا العميقة» على حد تعبير برجسون ، وهنا تكون الحرية بمثابة تلقائية روحية (لابيولوجية) تعبر عن قدرتنا على الخلق والابداع فالحرية التي يدعو إليها أنصار هذا الرأي هي بمثابة العلامة المميزة للروح ، لأن المرء لا يكون حراً إلا حينما تصدر أفعاله عن شخصيته بأسرها وحينما يكون بينها وبين تلك الشخصية من التماثل ما بين العمل الفني وصاحبه[6] .

ولا شك أن هذه المفاهيم المختلفة لحرية الإرادة تصور كل منها موقفاً فلسفياً مختلفاً . نحن لا يعنينا منها إلا التي تتضمن الاختيار بين البدائل ، أما الحرية بمعنى التحرر من الأهواء ، فذلك معنى سوف نلاقيه لدى المتصوفة الإسلاميين . فالحرية بمعناها الاشتقاقي

---

(6) د . زكريا إبراهيم : مشكلة الحرية ط 1971 ص 20 - 22 .

هي انعدام القسر الخارجي ، أما المفهوم الفلسفي للحرية ، فهو تلك الملكة الخاصة التي تميز الكائن الناطق من حيث هو موجود عاقل يصدر في أفعاله عن إرادته هو[7] ، وليست الحرية هي حرية مشيئة المشيئة أو ليست حرية الإرادة ، هي حرية إرادة الإرادة ، إنما حرية الإرادة هي حرية الإرادة فحسب ، وحرية الاختيار فقط لا حرية اختيار الاختيار . وهي حرية العمل والتنفيذ[8] ، والحرية بهذا المعنى تجسيد للفرد وتعبير عن شخصيته التي يتميز بها .

المطلب الثاني : أدلة حرية الإرادة

لا شك أن أهم آثار القول بحرية الإرادة ، هي أن يكون الإنسان مسئولاً عما يصدره من سلوكيات قولاً أو فعلاً ، ومعنى هذا أيضاً أن الإنسان لا يكون . . مسئولاً من الناحية الخلقية ـ وأيضاً من الناحية الجنائية ـ إلا في حدود تلك الحرية ، وهنا تبدو حرية الإرادة شرطاً رئيسياً من شروط تحمل المسئولية .

وقد ظلت هذه الحرية التي يتمتع بها الموجود الإنساني عصية على التحديد ، لا يمكن البرهنة عليها برهنة عقلية محضة ، «فالحرية تند عن كل نظر عقلي . وهي لا يمكن أن تدرك إلا في صميم أفعالنا الحية التي تحقق بها وجودنا ، وليست الحرية موضوعاً نتأمله عن بعد ، بل هي حياة نعانيها ، وهذا هو ما تنبه إليه الفيلسوف ديكارت حينما قال «إن حرية إرادتنا لا تعرف ببرهان كامل بل بواسطة التجربة التي لدينا عنها فقط» ، ورغم هذه الصعوبة فقد حاول الفلاسفة البرهنة عقلياً على وجود الحرية ، حاولوا ذلك وهم يدافعون عنها أو وهم يتعرفون على نتائجها ، ونستعرض أهم هذه البراهين : ـ

البرهان الأول : دليل الشعور

في حياتنا النزوعية شعور بالحرية لا يمكن اغفاله ، ففي داخل كل منا احساس عميق بقدرته على الفعل والترك ، إحساس يبدأ بحريته البدنية ، حيث يحرك أقدامه أو يديه أو يلتفت يميناً أو يساراً أو يقوم ويقعد ، فلو نازعته نفسه أو غيره في قدرته على الحركة ثم تحرك لكان ذلك دليل قدرة يؤكد شعوره بالحرية .

«فأياً كان القرار نحاول اتخاذه ، ومهما تكن صعوبة بلوغه فإننا عندما نتخذ قرارنا أخيراً يكون لدينا شعور بأن الاختيار لم يتحكم فيه شيء سوى إرادتنا الخاصة ، وقد تؤدي القوى الخارجية أو العجز الشخصي إلى قصر اختيارنا على بديلين فقط كلاهما غير مرغوب فيه ، ولكننا نشعر بأن القرار النهائي هو دائماً عمل إرادي صادر عنا نحن ، فنحن نوقن في

---

(7) المرجع السابق ص 18 ، د. سعد عبد العزيز : المرجع السابق ص 8 .

(8) أحمد إبراهيم الشريف الحتم والحرية المرجع السابق ص 153 .

هذه الحالة ، بأنه كان في استطاعتنا اختيار البديل الآخر بنفس السهولة الحرية ، ويترتب على هذا الإحساس غير المحتوم الشعور بالإلزام ، بل إن هذا الشعور بالإلزام هو في نظر كثير من اللاحتميين مثل «كانت» دليل على الحرية أكثر إقناعاً حتى من الحدس الذي نشعر فيه بأننا قد اتخذنا قراراً غير مسبب ، إذ أن هذا الشعور بالإلزام في رأيهم لا يكون له أي معنى لو لم يكن الاختيار الأصيل ممكناً ، فعبارة «ينبغي لي» لا بد لها من شرط مفروض مقدماً هو «أنا أستطيع»[9] .

حقاً إن أنصار الجبرية كثيراً ما يشككوننا في قيمة هذا الشعور المباشر بالحرية ، ولكن يجب ألا ننسى أن إنكارهم للحرية يستند إلى فرض عقلي أو مصادرة عقلية لا إلى التجربة ذاتها ، أما إذا رجعنا إلى الحياة العملية فسنجد أننا جميعاً نعتقد بأننا أحرار ، إذن حتى المفكرون الذين ينادون ـ نظرياً ـ بالجبرية المطلقة ـ يتصرفون في حياتهم العملية كأنصار ـ الحرية سواء بسواء[10] .

ولكن ما هو الأصل في هذا الشعور المباشر بالحرية ؟ ولماذا يعتقد المرء أن في وسعه حقاً أن يختار بين الفعل والامتناع عن الفعل أو بين فعلين مختلفين كل الاختلاف ؟ هل يكون الإنسان مجرد فريسة لوهم خداع كما زعم بعض الفلاسفة مثل «اسبينوزا» و«بيل» و«هوبز» ؟ الواقع أننا قبل أن نقدم على تحقيق أي فعل من الأفعال ، نشعر في قرارة نفوسنا بأن التصميم الذي سنتخذه متوقف علينا ، وأن مصيرنا نفسه قد أودع بين أيدينا ، وهذا الشعور السيكولوجي هو دليلنا الأول على الحرية .

وفي هذا يصح ما قالته «مدام ستايل» ـ «حاول أن تثبت حرية الإنسان فستجد أنك لن تستطيع أن تؤمن بوجودها ولكن ضع يدك على قلبك فستجد عندئذ أنك لن تستطيع أن تشك في وجودها»[11] .

فالتجربة تشهد بأن لدينا شعوراً مباشراً بحريتنا ، يزداد قوة كلما ازدادت التجربة عمقاً واتساعاً .

البرهان الثاني : دليل المسئولية

«إن حرية الإرادة شرط لكي يكون هناك معنى لأي تصور نكونه عن المسئولية الأخلاقية ـ أو حتى المسئولية القانونية ـ وأنه من غير المنطقي أن نعد الشخص مسئولاً عن

---

(9) هنترميد : الفلسفة ومشكلاتها المرجع السابق ص 319 ـ 320 .

(10) زكريا إبراهيم : مشكلة الحرية المرجع السابق ص 34 .

(11) هنترميد : الفلسفة ومشكلاتها المرجع السابق ص 319 ـ 320 .

فعل معين ما لم يكن هذا الفعل صادراً عنه ـ أي ما لم تكن لديه قدرة أصلية على اختيار بين أمور بديلة ، واتخاذ قرارات أخلاقية . فجميع الأحكام التي تصدرها عادة بشأن «صواب» السلوك أو «خطئه» لا تفترض مقدماً إرادة غير محكومة فحسب بل إنها تغدو ظالمة متجنية في أي ظروف أخرى[12] .

فإذا كانت المسئولية تفترض الحرية على هذا النحو ، وإذا كنا من ناحية أخرى نشعر شعوراً بما ننوء بحمله من مسئولية كاملة عما تقوم به في هذا العالم ، فليس شك إذن في أننا أحرار[13] .

وهذا الدليل ـ دليل المسئولية يكشف مدى ارتباط الحرية بفكرة الحق والواجب بحيث يمكن أن نتعرف حرية من ؟ والمسئوليه عن ماذا ؟ وكما قيل بحق «هناك فكرة سائدة وخاطئة عن الحرية ، إذا نحن أزلناها وبينا ما فيها من خطأ ظهر لنا مناط الحرية ومقوماتها بكل وضوح وجلاء وتميز على حد تعبير «ديكارت» ـ هذه الفكرة التي يظنها الناس هي أن الحرية : إسقاط أكبر عدد ممكن من الواجبات والتمتع بأكبر عدد ممكن من الحقوق ، وعندئذ تكون الحرية المطلقة عندهم حقوقاً بلا واجبات ، وتكون العبودية واجبات بغير حقوق ، وهي نظرة تتناقض في ذاتها وربما كانت تعريفاً للراحة والاستبداد ، وربما كانت أصدق وصف على الموت لأن الميت هو الذي له على الأحياء كل الحقوق وليس عليه إزاءهم واجبات .

إن الحق والواجب يتبع كل منهما الآخر يرتفعان معاً ، يزيدان وينقصان ، كأنهما وجها عملة واحدة ، وكلما زاد نصيب امرىء من الحق زاد نصيبه من الحرية . ونقصهما معناه نقص نصيبه من الحرية .

إن المتيقظ أكثر حرية من النائم لأنه أكثر منه واجبات وحقوقاً ونصيباً من الحياة ، وإن الرجل أكثر حرية من الطفل ، وإن الصحيح أكثر حرية من المريض . . . . . . الحرية إذن تتمثل في مقدار التكاليف والمسئوليات والواجبات ، وفي قدرة الإنسان على أدائها بما يحقق شخصيته ويثبت ذاتيته المتميزة عن غيرها[14] .

فهل الإنسان على هذا المعنى حر ؟

لا شك أنه أوفر الكائنات التي على ظهر الأرض نصيباً من الحرية وأنه أوفاها نصيباً

---

(12) المرجع السابق ص 32 . وأيضاً زكريا إبراهيم ، فلسفة الحرية ، المرجع السابق ص 233 .
(13) د . عبد العزيز : مشكلة الحرية في الفلسفة الوجودية المرجع السابق ص 6 .
(14) أحمد هاشم الشريف : الحتم والحرية المرجع السابق ص 156 ، 160 .

من المسئولية أي نصيباً من الحقوق والواجبات ، وأن دراسة تاريخ الإنسانية تؤكد ذلك ، وهذا يضفي بعداً جديداً على فهمنا لفكرة الحرية من أنها ليست مجرد شيء منح لنا بل هي أيضاً مهمة علينا أن نضطلع بها[15] .

البرهان الثالث : دليل العقل

حياتنا العملية تقوم على قيمة أو معيار على أساسه يقوم الاستحسان والاستهجان ، وتلك حقيقة نشهدها في حياتنا الفردية وحياتنا الجماعية ، فلو تجاهلنا حرية الإرادة لكانت كل القيم ، ومن بينها التفكير ذاته ـ بقوانين الفكر ومراحله ـ تصبح بدورها بلا جدوى . «ذلك لأنه لو كان كل ما يحدث نتيجة ضرورية لما حدث من قبل ، بل لطبيعة الأشياء ذاتها ، التي لا يمكن أن تكون على خلاف ما هي عليه . فعندئذ يكون من العقيم أن نتحدث عن «أفكار» أو «مثل عليا» أو «مقاصد» ، بل إنه يستحيل عندئذ تفسير العقل ذاته ما دامت وظيفته الرئيسية هي التقويم والتمييز ، فإذا كانت كل الأشياء تحدث بالضرورة كما قال «اسبينوزا» وغيره من الحتميين فعندئذ يكون النشاط العقلي عقيماً بل غير مفهوم[16] .

«إن أحكامنا الخلقية التي تتركز حول فكرتي الحسن والقبح تتفق تماماً مع عزمنا التام الذي تأخذ به الإرادة في اختيار أمر من الأمور ، والذين لهم أدنى دراية بالعوامل النفسية المعقدة التي تؤثر في أفعالنا الاختيارية يدركون أن تكويننا الجسمي والعقلي يجعل من الممكن أن تصدر عنا أعمال مختلفة متنوعة ، زد على ذلك أن وقوع الاختيار منا بالفعل قد برهن بما لا مزيد لمستزيد على أن الأعراض التي ترمي إليها من أفعالنا متعددة وكثيرة ، فمن المستحيل إذن أن ننكر على أي إنسان أنه كان في استطاعته أن يفعل خلاف ما فعل[17] .

والحق أن الأدلة العقلية المختلفة على حرية الأرادة تلتقي في النهاية عند تجربة نعانيها وهي الشعور بالحرية أو الدليل . . السيكولوجي على حرية الإرادة ، «ويذهب مين دي بيران» إلى أن التجربة السيكولوجية التي فيها يشعر الإنسان بقدرته على التأثير في جسمه ، والتحكم في أهوائه وانفعالاته هي بمثابة التجربة الأساسية التي فيها ندرك حريتنا ، ومعنى هذا أن الحياة الإنسانية الصحيحة إنما تبدأ من حيث تنتهي الحياة الحيوانية ، أي حيث يبدأ الشعور بالذات أو التجربة الباطنة التي فيها تدرك الذات نفسها على أنها قوة فاعلة وإرادة حرة ، ومن هنا فإن الإنسان لا يحيا حياة إنسانية خالصة إلا بعد ما يتحرر من الضرورة العمياء التي فيها يتغلب الانفعال على الفعل ، ومن ينكر حريته ، انما ينكر في الحقيقة

(15) فارن د . زكريا إبراهيم : مشكلة الحرية ، المرجع السابق ص 7 .
(16) هنترميد : الفلسفة أنواعها ومشكلاتها ، المرجع السابق ص 320 .
(17) أزفلد كوليه : المدخل إلى الفلسفة ، المرجع السابق ص 233 .

إنسانيته إن لم نقل وجوده نفسه[18] . ولقد قال «ديكارت» إن حرية إرادتنا لا تعرف ببرهان بل بواسطة التجربة التي لدينا عنها فقط[19] .

ولكن هل الإرادة على هذا النحو الذي تثبته التجربة هي حرية مطلقة ؟ هكذا فهمها الحتميون وهاجموها بقولهم «إن اللاحتمي على خطأ عندما يقول إن المسئولية الأخلاقية تفترض حرية كاملة للإرادة ، إذ كيف يكون لنا الحق في أن نعد شخصاً مسئولاً عن أفعاله إذا كانت ناتجة عن قرار اعتباطي اتخذ في لحظة الاختيار ـ أعني قراراً لا صلة له بشخصيته أو عاداته أو تجاربه السابقة ؟ إنه لا يمكن أن يمتدح عليها أو يلام ، ويثاب أو يعاقب ، إلا بقدر ما تكون قراراته صادرة عنه هو ، ومرتبطة بذاته الكاملة ارتباطاً لا ينفصم ، وهكذا فإن الأخلاق والتشريع الاجتماعي مبني مثلاً على افتراض إمكان التحكم في السلوك البشري بالوسائل الصحيحة ، وإلا فلم كنا نسن القوانين لو لم نكن نفترض أنها ستؤثر في سلوك الناس ؟»[20]

ولكن حرية الإرادة التي نريدها ـ والتي تتعلق بفكرتي المسئولية والجزاء ـ ليست مطلقة[21] لا تتأثر بدافع داخلي أو عامل خارجي ، ولو كانت حرية الإرادة لا تتأثر بأي شيء لما تأثر الإنسان بالسكر والجنون معاً . إنهما يعتبران في جميع القوانين موانع للمسئولية في حالة وقوع الإجرام .

ولو كانت حرية الاختيار لا تتأثر بشيء ، لكان من غير المنطقي والمعقول تحديد سن الراشدين الذي تقع عليهم المسئولية القانونية[22] إن الفعل الحر ليس ذلك القرار الاعتباطي كما يظن الحتميون ، بل هو ذلك الفعل الذي نشعر فيه بمسئوليتنا عن أفعالنا «وإننا لنعلم جميعاً أن ممارسة العقود بين الناس ، ووجود الشرائع والقوانين وعلى الأخص القوانين الجنائية وما يستتبعها من جزاءات ، كل هذا يفترض أن الإنسان رب أفعاله وبالتالي أنه مسئول ، حقاً إن فكرة المسئولية قد تكون من أكثر الأفكار غموضاً والتباساً فإنها كثيراً ما تختلط علينا بالخوف من العقاب كما هو الحال عند الطفل الذي قد لا يملك إلا مسئولية موهومة قوامها خشية العقاب ، ولكن من المؤكد أن مسئولية الإنسان لا تنفصل عن شعوره بأن حياته من صنع يده Son Oeuvre وأنه الأصل في أفعاله المحمودة والمذمومة معاً ، وهنا

(18) د . زكريا إبراهيم ، مشكلة الحرية ، المرجع السابق ص 26 .
(19) د . سعد عبد العزيز ، مشكلة الحرية في الفلسفة الوجودية ، المرجع السابق ص 6 .
(20) هنترميد ، الفلسفة ، أنواعها ومشكلاتها ، المرجع السابق ص 322 .
(21) لأن الحرية المطلقة فيها ضربة قاضية على الفكرة القانونية والخلقية في الحياة الإنسانية .
راجع زفلد كوليه ، المدخل إلى الفلسفة ، المرجع السابق ص 234 .
(22) المرجع السابق ص 233 .

مع ذلك يصح أن يثار اعتراض على هذا الدليل فيقال أن الحيوان ليس حراً ولا مسئولاً ولكننا مع ذلك كثيراً ما نوقع على الحيوانات بعض الجزاءات ، وردنا على هذا الاعتراض أن الإنسان يعاقب الحيوانات لكي يقومها ويدربها ، كما أن عدداً كبيراً من الجزاءات التي توقع على الأطفال ـ مثلاً ـ ليس المقصود بها سوى مجرد تهذيبهم وتقويمهم[23] .

إن القوانين الحالية التي تتحكم في الإنسانية تقوم فعلاً على الاعتقاد بحرية الإرادة والإيمان بالمسئولية، بدليل أنه حينما يتسبب فرد ما في الحاق أذى بغيره دون أن يكون قد أراده فعلاً ، فإنه قد يلزم بدفع تعويض ولكنه لن يكون موضع عقاب ، ولما كانت المسئولية تفترض المعرفة . فإن كل ما من شأنه أن ينقص من معرفتنا بالفعل المراد تحقيقه لا بد أن يخفف من مسئوليتنا ، ولهذا فإن الانتباه أو عدم التبصر Imprevision يعتبر عاملاً مخففاً ، في حين أن سبق العمد يضاعف من خطورة الجريمة . وإن كان عدم التبصر قد يستتبع أحياناً ضرباً من الجزاء[24] .

حرية الإرادة إذن هي تلك التي تعبر عنا ، وتؤكد فرديتنا وتثبت التنوع في أفراد الإنسان أنها ليست حرية بغير دوافع ولكنها حال الفعل ترتفع عنها الموانع ، «إن الحرية كما يقول ـ رسل ـ لتقتضي أن تكون وليدة رغباتنا لا وليدة قوى ملزمة تضطرنا إلى أن نفعل ما لسنا نريد أن نفعله[25]» ونحن القانونيين ـ بعيداً عن الجدل الفلسفي ـ يكفينا أن يكون للإنسان قسط من حرية الإرادة وإن كان قليلاً ، ونصيب من الاختيار مهما كان ضئيلاً ، فهذا وذاك كافيان لقيام المسئولية الإنسانية على أساس معقول ومقبول .

ولم ينجح المذهب الحتمي في القضاء على هذا القدر من الاختيار ، بل إن الحتمية وجدت من العلماء ـ والعلم ميدانها الطبيعي ـ من ينظر إليها بعين الرفض والإنكار .

يقول «بول لانجفان» معبراً عن إفلاس الحتمية «إنه لا يوجد حتمية في الطبيعة Il n'yapas de determinisme dans La natyre أن ذرات المادة لا تتحرك حركة حتمية إذ أننا لا نستطيع تقدير سرعة وموضع الجسم الذري أو كمية حركته أياً كان ، وإن الاختيار الحرملك لهذه الجسيمات وللطبيعة أيضاً ، إنها جسيمات ليس لها ذاتية محددة»[26] .

---

(23) د . زكريا إبراهيم ، مشكلة الحرية ، المرجع السابق ص 43 .

(24) المرجع السابق ، ص 44 .

(25) المرجع السابق ص 46 .

(26) أشار إليه د . فيصل بدير عون ، مصطلحات ونصوص فلسفية ، المرجع السابق ، ص 73 .
Enriqques , «Causalité et determinisme dans la philosophie et L'histoire des scienes , Paris 1941 P . 100 .

المطلب الثالث : حرية الإرادة في الفلسفة الحديثة

من عجب أن تقابلك الحرية في أي لون من المعرفة قرأت وفي أية حياة عشت ، ومع أي نص قانوني صادفت ، فهي موضوع في كل موضوع . وإذا كانت الحرية في جانبها العقلي قد شغلت المفكر والعالم والفيلسوف ، فإنها في جانبها الوجداني قد شغلت الناقد والروائي والمسرحي ، أما في جانبها العلمي والسياسي ، فكانت شعار الثوار في كل ثورة ، وغاية المناضلين في أية حركة .

وفي القسم التاريخي عرضنا لموقف الأقدمين من الحرية فلاسفة ومشرعين ، ولمسنا عن بعد موقف الأدباء والشعراء لاستجلاء موقف الروح الإنساني من إرادة الإنسان ، والفلسفة الحديثة ، كنظائرها في التاريخ الفلسفي ، فهم أشباه في اهتمامهم بمشكلة الحرية حتى أصبحت القاسم المشترك في كل العصور الفلسفية .

ولم تكن الفلسفة وحدها بل ومعها العلم الحديث ، والأدب الحديث كلهم يتحدثون عن الحرية ، وينقسمون إلى خصوم وأشياع ومعارضين وأنصار .

في المسرح الحديث ، على سبيل المثال ، نجد الانتاج الذي يدعم الحتم والجبرية . «ليالي الغضب» لسلاكرو «والآلة الجهنمية» لجان كوكتو ، كما نجد انتاجنا يدعم حرية الإرادة وينادي بها على نحو ما تبرزها مسرحيات «آرثر ميلر» «وجان جيرودو» ، وأخيراً «جان بول سارتر» الذي يكفي الإشارة إلى مسرحيته «الذباب» ، حيث يبدو الرفض التام للقدر أياً كان هذا القدر فوقياً أم باطنياً ، غيبياً أم واقعياً ، يتنزل من السماء أم ينبثق من الأرض[27] .

وسوف نقدم إلمامة سريعة لدعاة الحرية في الفلسفة الحديثة ، إلمامة تلمس جانب التأييد ولا نعرض لأدلته ، فالذي يعنينا من الفكر ـ موقفه لا فلسفته ، اختيار لا مبررات هذا الاختيار .

1 ـ ديكارت[28] : تبدأ الفلسفة الحديثة من«ديكارت» حيث كان له أكبر الفضل في

---

(27) يراجع في هذا الموضوع من الناحية الأدبية :

(أ)د . عماد الدين خليل ، مشكلة القدر والحرية في المسرح الغربي المعاصر ، ط بيروت سنة 1975 .

(ب) د . أحمد شمس الدين خفاجي : الأسطورة في المسرح المصري المعاصر ، ط 1975 جـ 2 ص ـ 399 448 .

(28) يراجع في دراسة ديكارت :

(أ)د . عثمان أمين : ديكارت ـ القاهرة ط 5 سنة 1965 . =

بناء صرح الاتجاه العقلي الحديث ، وهو صاحب الكوجيتو المشهور «أنا أفكر إذن أنا موجود» ، وهي البداهة العقلية التي تسبق كل معرفة وكل يقين ، والتي على أساسها قام في الفلسفة ما سمي «بالثورة الديكارتية»[29] .

أما موقفه من حرية الإرادة فقد قيل بحق - «إن تقرير الحرية الإنسانية أمر ثابت عند ديكارت في فلسفته كلها»[30] ، ويعتمد «ديكارت» على مبدئه في الشك لتقرير فلسفته في الحرية ويقول «بدهي جداً أن لنا إرادة حرة توافق أو لا توافق كما يحلو لها ، وهذا يمكن أن يعد من أكثر المعاني المفطورة شيوعاً»[31] .

وإذا تساءلنا كيف يمكن التوفيق بين الحرية الإنسانية وسبق التقدير الإلهي ؟ يجيب ديكارت بقوله : «في حين أننا لن نجد عناء في التخلص من تلك الصعوبات - أي صعوبات هذا التوفيق - إذا التفتنا إلى أن فكرنا متناه وأن قدرة الله شاملة - تلك القدرة التي علم الله بها ما هو كائن ، أو ما يمكن أن يكون أو ما أراده الله في الأزل - هي قدرة لا متناهية ، والحاصل أننا نملك من العقل ما يكفي لأن نعرف بوضوح وتميز أن تلك القدرة في الله ، وليس لدينا منه ما يكفي لأن نفهم مدى تلك القدرة إلى الحد الذي نعلم معه كيف تأذن بأن تكون أفعالنا بتمامها حرة غير مقيدة ، وأننا من جهة أخرى واثقون من الحرية وعدم التقييد القائمين فينا ، بحيث لا نعرف شيئاً بوضوح أكثر مما نعرفها ، ولذلك لا ينبغي أن تكون قدرة الله الكاملة مانعة لنا من هذا الاعتقاد ، فإن من الخطأ أن نشك فيما ندركه «جوانيا ونعلم بالتجربة وجوده في أنفسنا ، لأن شيئاً آخر نعلم أنه يمتنع على الفهم بطبيعته» ، ثم يذكر ديكارت مسئوليتنا عن أفعالنا ، حيث يقول «إن الله غير مسئول عن خطأ العباد وخطيئتهم لأنهما أمران سلبيان أو ضرب من الحرمان»[32] .

وقد وصفت فلسفة ديكارت بالتعارض ، لأنها تثبت إرادة مطلقة للإنسان ، واستسلاماً وإذعاناً لله ، ولكن الفهم السليم لموقف ديكارت يقول «إنه لا تعارض بين

= (ب)د . نجيب بلدي : ديكارت - القاهرة سنة 1968 .
(جـ)يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة - القاهرة ط 5 سنة 1969 .

(29) د . عثمان أمين : رواد المثالية الغربية ، ط 1967 ص 19 .

(30) د . نجيب بلدي : المرجع السابق ص 169 .

(31) ديكارت ، مبادىء الفلسفة ، ترجمة عثمان أمين ، القاهرة ، ط 1975 ص 80 ، 81 ويؤكد على هذا المعنى في إحدى رسائله «أنك محق في قولك أننا واثقون من حرية اختيارنا وثوقنا من أي معنى فطري شائع» .

(32) ديكارت ، المرجع السابق ص 75 ، وما بعدها وديكارت أيضاً ، التأملات ترجمة عثمان أمين ، ط 1 سنة 1965 ص 145 ، وما بعدها ويقرأ التأمل الرابع كله .

الرأي الذي يقول بضرورة خضوع الإنسان للعناية الربانية ، وبين الرأي الذي يقول باعلاء شأن الحرية بين فضيلة غايتها الاتحاد بالله والاستسلام له في كل شيء ، وفضيلة جوهرها الحرية وتقدير الذات الشخصية»[33] .

2 ـ ليبنتز : إن أهمية «ليبنتز» في هذه الدراسة لا ترجع إلى نجاحه في التوفيق بين شمول الألوهية وإرادة الإنسان ـ فربما كان الفشل حليفه في هذا الجانب وإنما تنبع أهميته من رفضه الحاسم لفكرة الجبر ووحدة الوجود عند سلفه «اسبينوزا» .

حقاً إن «ليبتنز» قد عرف الحرية بقوله «الحرية هي قدرة الإنسان على القيام بفعل ، أو عدم القيام به بمقتضى إرادته» وهذا دليل واضح على موقفه إلى جانب حرية الإرادة ، ولكن الذي يقرأ «المونا دولوجيا» له يشعر بالصعوبات التي اعترضت طريقه ودفعت باحثاً كبيراً إلى القول إنه لا فرق بين الامكان الذي يقول به «ليبتنز» وبين الضرورة التي يقول بها «اسبينوزا»[34] .

ونقطة البداية في «فكر ليبتنز» هي محاولته لتجنب اتباع مذهب وحدة الوجود «لاسبينوزا» وطابعه الحتمي ، فحلل الحرية على أنها تلقائية كل كائن عاقل فالدوافع ـ كما قال ـ تحدث ميولاً ولكنها لا تحدث قيوداً[35] .

فالحرية عند «ليبتنز» تلقائية صادرة من طبيعة كل موناد خاصة . وعاقلة ، أي تتضمن المعرفة المتميزة ، وعرضية تستبعد الضرورة الميتافزيقية ، وتخضع لمبدأ السبب الكافي ، والتلقائية والتعقل ينبعان من نظرية سبق التوافق ، التي تجعل كل شيء في الإنسان ينبع من طبيعته ولا يفرض عليه من الخارج[36] .
والحق فإن فكرة الموناد التي تجعل كل شيء يحدث للموناد يخضع لماضي الموناد ، تؤكد ما قيل «إن ليبنتز قد استبعد وجود الحرية من الناحية العملية بعد أن أكدها من الناحية النظرية»[37] .

وأياً ما كان الأمر ، فإن الفيلسوف الألماني لم يستطع أن ينكر حرية الإرادة ، وهي

(33) د . نجيب بلدي ، المرجع السابق ص 172 ، ولنقد فكرة ديكارت راجع :
(أ)اندريه كريسون : اسبنوز ، ترجمة شيخ الأرض ، بيروت 1966 ص 51 .
(ب)يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص 85 .
(34) يوسف كرم ، المرجع السابق ص 135 .
(35) جان فال ، طريق الفيلسوف ، المرجع السابق ، ص 213 .
(36) د . علي عبد المعطي ، «ليبنتز» ، فيلسوف الذرة الروحية ، الاسكندرية 1972 ، ص 281 .
(37) جان فال : المرجع السابق ، ص 215 .

كامنة فيه ، ويمكننا أن نكون أكثر إنصافاً وفهماً متى علمنا أنه يقترب بفكره من الصوفية والمتصوفين ، ففي مدينة الله التي يعليها ليبتنز ، يؤكد المسئولية الأخلاقية» ففي ظل هذه الحكومة الكاملة لا توجد أفعال خيرة بدون مثوبة ، ولا توجد أفعال شريرة بدون عقاب[38] وهذا يعني أن حرية الإرادة كانت مسلمة لديه عقلاً .

3 ـ برجسون :[39] في محاضرته عن «الشعور والحياة» يقول «برجسون» إن الشعور معناه الاختيار ، لأن ما يميز الكائن الحي هو أنه موجود يختار أو ينزع إلى الاختيار وإذا كانت خصائص المادة هي الجمود والهندسة والضرورة ، فإن خصائص الحياة هي التلقائية والحرية واستحالة التنبؤ ، وربط «برجسون» بين فكرة الحرية وفكرة الخلق فيقول ، إن مهمة الكائن الحي أن يخلق ، وبالتالي فإن الكائن الحي ـ في وسط العالم الشامل الذي تسوده الحتمية ـ يمثل منطقة حرة لا موضوع للحتمية فيها .

و أهم ما يعنينا من فكر «برجسون» في الحرية أمران هما ، صلة الحرية بالزمان ، وصلة الحرية بالذات .

(أ) صلة الحرية بالزمان : لقد تنبه «برجسون» إلى أن تصور الحرية على أنها خارج الزمان ـ كما يقول «كانت» ـ ليس تصوراً حقيقياً للحرية ، بل انه ينبغي وجود هذه الحرية . فالحرية فيما يرى «برجسون» لا تكون إلا في حياتنا الزمانية ، والزمان عند «برجسون» عبارة عن مدة خالصة متصلة ، وإن أهم نقد يوجهه برجسون إلى المذهب الجبري يكمن في هذه النقطة ، فالجبرية السيكولوجية ـ التي انتهى إليها كل جبرية في نظر برجسون ـ تنظر إلى حياتنا العقلية على أنها عبارة عن توال من اللحظات بحيث تصبح كل لحظة في هذه السلسة نتيجة للحظات السابقة . وسبب اللحظات التالية ، ولذلك فإن العقل في لحظة من هذه اللحظات يمكن أن ينحل إلى بواعث مختلفة ، بحيث إذا عرفنا دوافع لحظة من لحظات حياتنا فإننا نستطيع أن نتنبأ بجميع ما يتبعها من أفعال في المستقبل ، لأن الباعث الأقوى هو الذي يسود دائماً ، ويرى برجسون . .

أن الخطأ الأكبر في هذا التفكير يكمن في تقسيم الزمان إلى لحظات متتالية ، ومن ثم

---

(38) ليبنتز : المونادو لوجيا ، ترجمة د. علي عبد المعطي ، المرجع السابق ، ص 326 ، د. عبد الغفار مكاوي ، المونادو لوجيا ، ترجمة وتقديم ، القاهرة 1978 ، ص 57 ، ص 176 .

(39) يراجع فلسفة برجسون ما يلي :

(أ) برجسون : منبعا الدين والأخلاق ، ترجمة د. سامي الدروبي القاهرة 1971 .

(ب) د. زكريا ابراهيم ، برجسون ، القاهرة سنة 1956 .

(جـ) فرنسوا ماير ، برجسون ، ترجمة ، تيسير شيخ الأرض ، بيروت سنة 1955 .

فإن برجسون يرى أنه لا توجد لحظات من الزمان منفصلة بل كل شيء يكون وحدة مع جميع الأشياء ، فليس ثمة لحظات بل سيلان المدة فقط .

وعلى ذلك فإن المستقبل هو ما لا يمكن التنبؤ به ، وخطأ القائلين بالجبرية هو في تصور المستقبل على غرار الماضي ، فالماضي قد انتهى ، ومن ثم أصبح ماضينا محدداً لا يمكن تغييره ، أما المستقبل فإنه امكانية لا تزال غير محدودة بعد وبالتالي تتسم بالحرية لا بالضرورة[40] .

(ب) صلة الحرية بالذات : يقول «برجسون» إننا أحرار حينما تصدر أفعالنا عن شخصياتنا كلها ، وحينما نعبر عنها ، وحين تكون مشابهة لها مشابهة لا توصف ، تلك المشابهة التي نجدها في بعض الأحيان بين الفنان وأثره[41] .

ولعل هذه الفكرة عند «برجسون» تماثل ما يقوله «نادر» عن وحدة الشخص باعتبارها شرطاً للمسئولية الجنائية .

4 ـ شيلنج : يعرض الفيلسوف الألماني «شيلنج» نظريته في حرية الإرادة في رسالة له بعنوان «مباحث الحرية الإنسانية» وفيها يحاول أن يحدد تصور الحرية ، كما يحاول أن يبين العلاقة بين معنى الحرية وبين جماع النظرة العلمية في العالم ، وينتهي من بحثه إلى تقرير الحرية الإنسانية . بل إنه يذهب إلى أبعد من ذلك فيحاول التوفيق بين الحرية والضرورة على نحو ما سيفعل الفلاسفة الوجوديون فيما بعد .

ومن الطبيعي أن تكون فلسفة «شيلنج» تناصر الحرية فهي جزء من الفلسفة النقدية التي هي مذهب الحرية بل قد كانت المهمة الأولى للفلسفة النقدية كما قيل هي «كن حراً حرية مطلقة»[42] وهو ما يحاول تقديمه «هيجل وفيشته وشيلنج» .

5 ـ الحرية في الفلسفة الوجودية[43] :

إن الفلسفة الوجودية عصية على التعريف لأنها تضم شعباً شديدة التباين ـ كما

(40) د . سعد عبد العزيز ، مشكلة الحرية ، المرجع السابق ص 28 ، 29 .
(41) فرانسوا ماير ، برجسون ، المرجع السابق ص 58 .
(42) د . عبد الرحمن بدوي ، المثالية الألمانية ، شيلنج ، ط 1965 ص 194 .
(43) يراجع في هذا الموضوع المراجع التالية :
(أ)أوليفيه : المذاهب الوجودية ، ترجمة فؤاد كامل ، القاهرة . 1966 ، وهو كتاب بالغ الأهمية .
(ب)عبد الرحمن بدوي ، دراسات في الفلسفة الوجودية ، ط 2 ، القاهرة سنة 1966 .
(جـ)د . سعد عبد العزيز ، مشكلة الحرية ، المرجع السابق .
(د)د . زكريا إبراهيم ، الفلسفة الوجودية ، ط 1 دار المعارف (أقرأ) .
(هـ)جان بول سارتر : الوجود والعدم ، ترجمة د . عبد الرحمن بدوي ، بيروت سنة 1966 .

يصفها أحد أتباعها ـ جبريل مارسيل» .

ولكن يتفق الوجوديون جميعاً في القول بأن الوجود يسبق الماهية ، فماهية الكائن هو ما يحققه في الواقع من أفعال ، بحيث يصبح التوقف عن الفعل توقفاً عن الوجود على حد تعبير «سارتر» في «الوجود والعدم» .

ولكن إذا كان على الإنسان أن يفعل بغية تحقيق وجوده ، فلا بد من وجود الممكنات ، إذ أن الفعل تحقيق وجه واحد أو أكثر من أوجه الممكنات العديدة التي تعرض للإنسان ، وفي هذا التحقيق يقوم معنى الاختيار ، والاختيار بدوره يقتضي الحرية ، فلا اختيار حيث لا حرية ، فإذا كان الوجود لا يتحقق ـ فيما يرى الوجوديون إلا بواسطة الفعل ـ فإن هذا الإنسان لن يستطيع أن يفعل إلا إذا اختار ، ولكنه من ناحية أخرى لا يستطيع أن يختار إلا إذا كان حراً ، فالموجود الحر فقط هو الذي يختار وبدون هذه الحرية ينعدم معنى الاختيار .

«وهكذا نرى أن الشرط الأساسي الذي لا غنى عنه لكل فعل هو حرية الموجود الفاعل ، ومن هنا قالت الوجودية ـ وكان لا بد لها أن تقول تمشياً مع منطق تفكيرها ـ بأن الوجود الإنساني موجود حر بل أنها وحدت بين وجود الإنسان وحريته .

وفكرة الحرية هذه فكرة أساسية في الفلسفة الوجودية ، سلم بها جميع الوجوديين بلا استثناء ، ولا نكاد نجد أدنى اختلاف فيما نسبوه إلى الإنسان من حريته[44] .

بل إن الأفكار الرئيسية الأخرى في الفلسفة الوجودية ، إنما تقوم على هذه الفكرة وتفرضها افتراضاً ، «فالقول بالمسئولية والقلق والمخاطرة والعدم تقوم كلها على القول بالحرية وتنجم عنها ، بل ان القول بأسبقية الوجود على الماهية ـ وهو الفكرة الأولى والرئيسية في هذه الفلسفة ـ إنما يقوم على أساس الحرية[45] .

ولا شك فإن الفلسفة الوجودية من أهم تيارات الفلسفة المعاصرة ، وهي في تأكيدها على مسئولية الإنسان في مواجهة العالم ، يعدها الدكتور عبد الرحمن بدوي من أقدم المذاهب الفلسفية[46] .

وأياً ما كان الأمر فإن الفلسفة الوجودية ـ عند عامة الوجوديين ـ تعني أن الحرية هي الوجود الإنساني ذاته ، وليست صفة تضاف إلى هذا الوجود ، يتضح ذلك عند علمها

---

(44) د . سعد عبد العزيز ، المرجع السابق ، ص 43 .
(45) المرجع لسابق ص 44 .
(46) د . عبد الرحمن بدوي ، المرجع السابق ص 15 .

الكبير الرائد الأول كيركجور وعند «كارل يسبرز» وعند «مارتن هيدجر» ، وأما «سارتر» فإنه يقرر ذلك قائلاً إن «الحرية ليست صفة مضافة أو خاصية من خصائص طبيعتي إنها تماماً نسيج وجودي»[47] .

تعقيب : لقد حاولنا في هذا المبحث الإشارة إلى موقف الفلسفة الحديثة من حرية الإرادة ، وقدمنا نماذج من أفكار الفلاسفة كلها تؤكد ما أثبته البعد التاريخي في دراسة المسئولية الجنائية ، وهو أن روح الإنسان في كل العصور ظلت تناضل دون حريتها ، ولم تتصور المسئولية والجزاء إلا مشروطين بإرادة حرة تستطيع أن تفعل وألا تفعل .

المبحث الثاني

المدارس المختلفة في المسئولية الأدبية[48]

المسئولية الأدبية كما قلنا ـ أساسها الاختيار الحر ومناطها الإنسان القادر على الفعل المتمتع بالإدراك والإرادة ، فالمسئولية الجنائية هي مسئولية أخلاقية .

و«الاختيار الحر» هو محور المسئولية الأدبية ، وهو لا يزال الفكرة الأساسية التي تقوم

---

(47) انظر في نقد الفلسفة الوجودية ، د . محمد كمال جعفر ، دراسات فلسفية وأخلاقية ، ط 1977 ، ص 202 - 221 .

ولمزيد من الإيضاح يراجع في فلسفة كير كيجور :

(أ)د . علي عبد المعطي : سورين كير كيجور ، الاسكندرية سنة 1980 .

(ب)د . فوزية ميخائيل : سورين كير كيجور أبو الوجودية ، القاهرة سنة 1962 .

وفي فلسفة ياسبرز :

(أ)كارل ياسبرز : مدخل إلى الفلسفة ، ترجمة د . محمد فتحي الشنيطي ، القاهرة سنة 1967 .

(ب)كارل ياسبرز : مستقبل الإنسانية ، ترجمة د . عثمان أمين ، القاهرة سنة 1963 .

(48) راجع : Bouzat et Pinatel op . Cit p . 94 .

د . السعيد مصطفى السعيد ، الأحكام العامة في قانون العقوبات ط 1953 وما بعدها .

د . رمسيس بهنام ، النظرية العامة للقانون الجنائي ط 1968 ص 11 وما بعدها .

د . عوض محمد عوض ، قانون العقوبات ، الطبعة الأولى سنة 1981 ص 418 .

د . محمود نجيب حسني ، علم العقاب ، ط 2 سنة 1973 ص 62 وما بعدها المرجع السابق .

د . جلال ثروت : الظاهرة الإجرامية سنة 1979 ص 194 وما بعدها المرجع السابق .

د . علي راشد القانون الجنائي ط 2 سنة 1974 ص 23 وما بعدها المرجع السابق .

عبد الأحد جمال الدين : دروس في المبادىء الرئيسية للقانون الجنائي ، ط 1975 ص 6 وما بعدها المرجع السابق .

د . عبد الوهاب حومد : شرح قانون الجزاء الكويتي ، ط 2 سنة 1975 ص 33 وما بعدها .

د . رؤوف عبيد : في التسيير والتخيير ، ط 1971 ص 251 وما بعدها .

د . أحمد عبد العزيز الألفي : شرح قانون العقوبات الليبي ، 1969 ص 17 وما بعدها .

عليها كافة القوانين الجنائية الحديثة والمعاصرة ، وعندما تعرضت هذه الفكرة للنقد العنيف من جانب الفلسفة الحتمية ، ثار الشك حول صلاحية الاختيار كأساس للمسئولية الجنائية .

وكان اعتماد هذه الفكرة أساساً للمسئولية الجنائية يمثل ثورة في الفكر الجنائي الغربي - الذي كان حتى عصر «بيكاريا» - يمعن في المسئولية المادية ، ويعاقب غير العقلاء ويحاكم المجانين والعجماوات بل إن جثث الموتى لم تسلم من المحاكمة وتوقيع العقاب عليها .

وأهم ما جاءت به المسئولية الأدبية في ميدان التجريم والعقاب ما يلي :

الأمر الأول : اعتماد الاختيار الحر أساساً للمسئولية الجنائية .
الأمر الثاني : إبعاد العقوبة عن هدف الانتقام .
الأمر الثالث : إيجاد الشرعية كشرط لقيام الجريمة وإنزال العقاب .

ولما كان هدفنا هو دراسة أساس المسئولية الجنائية ، فإن مفهومنا للمدارس الجنائية في المسئولية الأدبية سوف يتسع ليشمل حتى تلك الاتجاهات الوضعية ، التي تبنت أفكار المذهب الوضعي في نظرية الجزاء ، وأبقت على الإرادة الحرة كأساس للمسئولية ، ذلك أن مبدأ الإرادة الحرة هو الاتجاه الفلسفي الذي يرتفع عليه بناء المسئولية الأدبية .

المطلب الأول : المدرسة التقليدية

كان العالم الغربي في القرن الثامن عشر يعيش في عصر العقل وليس من قبيل المصادفة أن يبدأ عصر جديد في الفكر الجنائي خلال هذا القرن ، فلقد حفل بالاضطرابات الكبرى في كل شيء ، فكانت الثورة الفرنسية ، والثورة الأمريكية ، والثورة الصناعية التي اجتاحت دول أوروبا ، كانت هذه الثورات كلها وغيرها في ميدان الفكر والعقل وميدان الذوق والابتكار ، علامات بارزة على أهمية هذا القرن الحافل في تاريخ البشرية .

ولقد شهد هذا القرن دعوة إلى التمرد الديني وتحطيم التقاليد جاء بها « فولتير »

---

(49) لاستيعاب الحياة الفكرية في هذا القرن نشير إلى هذه المؤلفات الهامة التالية :
(أ) بول هازار : الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر ، ترجمة د . محمد غلاب جـ 1 القاهرة سنة 1957 جـ 1 - 2 .
(ب) إيمري لف : المؤرخون وروح الشعر . ترجمة د . توفيق اسكندر القاهرة سنة 1961 .
(جـ) د . كولنجوود : فكرة التاريخ ، ترجمة محمد بكير خليل ، القاهرة سنة 1961 .

وأتباعه ، ودعوة إلى التحرر السياسي وحقوق الإنسان جاء بها « منتسكيو وروسو » ، ودعوات أخرى اجتاحت الأدب والفكر وفلسفة التاريخ والبناء الاقتصادي والاجتماعي للبشر ، حتى يصدق القول عليه أنه العصر الذهبي لثورات الإنسان في كل الميادين [49] وفي التراث الفلسفي أو تراث الفلسفة السياسية لهذا القرن تمتد جذور المدرسة التقليدية في الفكر الجنائي عند كل من « منتسكيو وجان جاك روسو » .

الفرع الأول : المصادر الفكرية للمدرسة التقليدية

لقد كان لكل من «منتسكيو» «وجان جاك روسو» أثر مباشر على المدرسة التقليدية ، خاصة على رائدها الأول «شيزاري بيكاريا» ، وكلاهما كان له دوره في تكييف علاقة الفرد بالسلطة ، وتوظيف حق الدولة في العقاب لصالح الكيان الاجتماعي فرداً وجماعة .

أولاً : منتسكيو (1712 - 1778) [50]

لا شك أن «منتسكيو» كان صاحب الفضل في توجيه الدراسات الاجتماعية وجهة علمية ، الأمر الذي يجعله رائداً كبيراً في ميدان علم الاجتماع فقد كان كتابه المسمى «روح القوانين» L , esprit de Lois موسوعة اجتماعية وسياسية ، فقد تحدث فيه هذا المفكر عن قواعد الاجتماع وأسس القوانين ، وشكل الحكومة ، ومبدأ الفصل بين السلطات ، وأثر المناخ على القاعدة القانونية ، وحق الإنسان في الحرية وخاصة حريته السياسية وموضوعات أخرى كثيرة ، وقد أثر هذا المؤلف في عصره والعصور التالية تأثيراً ضخماً ، سواء لدى مفكري السياسة أو علماء الاجتماع أو فقهاء القانون ، فالعالم الاجتماعي «أميل دوركايم» عكف طويلاً على هذا المؤلف ، وقدم في عام 1892 رسالته للدكتوراه عن «الأفكار السياسية لمنتسكيو»[51] وتوالى الباحثون كل يتولى دراسة جانب من فكرة هذا الرجل الموسوعي ، سواء في فلسفته الأخلاقية ، أو منهجه في التاريخ ، أو أفكاره القانونية ، أو مبادئه السياسية ، أو دراساته النقدية للإنسان والنظم في عصره وكان لا يطبع دائماً أفكاره بالدراسة المنهجية العلمية على نحو ما فعل في مؤلفه «روح القوانين» بل كان يستخدم الأسلوب الفني في عرض أفكاره السياسية والاجتماعية كما في كتابه «رسائل فارسية» ، والذي يقدم فيه نقداً لحضارة عصره في الشرق والغرب .

---

(50) عن حياة منتسكيو وآرائه يراجع :
د . حسن شحاته سعفان ، منتسكيو ، نشر مكتبة نهضة مصر . بدون تاريخ .
(51) راجع تحليلاً دقيقاً لمؤلف روح القوانين بكل فصوله في :
د . حسن شحاته سعفان ، منتسكيو ، المرجع السابق ص 117 الفصل الثالث كله .

أثر المناخ على القاعدة القانونية : لعل من أهم ما يعزى إلى «منتسكيو» في ميدان دراستنا هو تأكيده على أثر المناخ في القاعدة القانونية ، وهو في البداية يضع قاعدة مهمة لفهم القانون بقوله «إن للقوانين أصلاً واحداً يجب أن نعرفه ، كيف يتسنى لأي إنسان أن يطبق قانوناً بدون أن يعرف البلد الذي سن فيه والظروف التي أدت إلى سنه ؟ ، إن معظم المشتغلين بدراسة القانون كمن يسير مع نهر النيل حيث يغرق في فيضانه ويجهل مصدره»[52] .

ولكنه لم يكن يعتقد في أثر جبري للمناخ لا يمكن تبديله ، بل هو يؤكد على «أن العوامل الأخلاقية والعادات والنظم تستطيع أن تتغلب بسهولة على قساوة المناخ» ، وهي لا تؤثر فقط على نشأة القوانين بل تؤثر أيضاً على تطورها ونضوجها وتقويتها أو إضعافها ، حتى أننا نجد في كل عصر «جيلا من القوانين» يختلف عن جيل العصر السابق والعصر اللاحق ، فهناك أجيال من القوانين على غرار أجيال بني الإنسان ، وكل «جيل من القوانين» ليس بلا شك إلا نتيجة لتفاعل كل هذه العوامل وتضافرها ، بحيث تعطي له طابعاً خاصاً يختلف قليلاً أو كثيراً عن طابع العصر القانوني السابق عليه أو اللاحق به[53] .

وإذا كانت القاعدة القانونية عند «منتسكيو» تتبادل التأثر والتأثير مع المناخ فإنه يضع لها قاعدة عامة تكشف مدى النجاح والفشل في القاعدة القانونية ، وهي «أن المشرع السيء هو الذي يشجع مساوىء المناخ ، والمشرع الجيد هو الذي يعارض هذه المساوىء» ، وهذه القاعدة هي عنوان الفصل الخامس من الكتاب الرابع عشر في مؤلفه «روح القوانين»[54] .

وهو يبين لنا أن رد الفعل الاجتماعي ـ لمواجهة الأخطاء أو العادات والتقاليد وأنماط السلوك غير المرغوب فيها ينبغي أن يتنوع وفقاً للغاية المقصودة والموضوع محل التغيير ، يقول منتسكيو «فإذا أراد الحاكم أن يقوم باصلاحات في أمته فإنه يجب عليه ألا يستخدم القانون إلا في إصلاح ما هو منظم بقانون ويجب عليه لإصلاح العادات والتقاليد القيام بغرس عادات أخرى وتقاليد ، فمثلاً عندما نريد منع الجرائم يجب علينا أن نلجأ إلى وضع عقوبات محددة بقوانين ، لأن الجريمة خروج على نظام خاص وضعه المشرع ، أما إذ أردنا أن نغير عادة أو تقليداً فيجب العمل على إيجاد مثل ونماذج يحتذيها الأفراد[55] . وذلك لأن

---

(52) المرجع السابق ص 121 .
(53) المرجع السابق ص 124
(54) المرجع السابق ص 143 .
(55) المرجع السابق ص 141 .

القوانين تختلف عن العادات والتقاليد ، فالأولى تتجه إلى سلوك المواطن أما الثانية فتسعى إلى تنظيم سلوك الإنسان ، وتقوم الأولى على الجبر والإلزام بينما تقوم الثانية على الاستمالة والإغراء .

ولعل أهم ما نأخذه من فكر «منتسكيو» في مجال البحث الجنائي ما يلي :

1 ـ تأكيده على فكرة نسبية القواعد الجنائية واختلافها في الزمان والمكان وفقاً لحالة المناخ ولظروف النظام السياسي المسيطر والنظام الاجتماعي السائد[56] .

2 ـ نقده الشديد للعقوبات القاسية التي كانت سائدة في عصره ، لأنها تتعارض مع ما يدعو إليه من حقوق إنسانية خاصة حرية الإنسان السياسية .

وقد قدم هذا النقد في صورة علمية في كتابه «روح القوانين» ، وبصورة أدبية واضحة في كتابه «رسائل فارسية» ، ويبرز لنا «منتسكيو» موقفه من قوانين عصره وعقوباتها الجائرة في صورة متطرفة عندما يعلن شرعية الانتحار مهاجماً قوانين أوروبا الثائرة ضد المنتحرين[57] .

هذه هي أهم أراء منتسكيو في المجال الجنائي ، أما عن أثره في المدرسة التقليدية فهو لا يرتبط بأساس المسئولية بقدر ما يرتبط بنظرية الجزاء ، لا شك أن منتسكيو وجه أنظار «بيكاريا» إلى قسوة العقاب كما أنه استفاد من مبدئه في فصل السلطات ، أما في نظرية المسئولية فإن تأثير «منتسكيو» يبدو ضئيلاً للغاية لأمرين :

الأمر الأول : هو أن «منتسكيو» كان يسعى إلى تطبيق منهج العلوم الطبيعية السائد في عصره على الحياة الإنسانية وهو منهج لا يكاد يفسح مكاناً لحرية الإرادة الإنسانية حيث يصبح كل شيء خاضعاً لمبدأ السببية ، أو لفكرة «القانون» وهي كلمة يستخدمها «منتسكيو» للدلالة على القوانين الطبيعية والوضعية[58] .

الأمر الثاني : هو أن «منتسكيو» كان يتحدث عن الجريمة من وجهة النظر الاجتماعية ، وعلم الاجتماع لا ينظر إلى الجريمة نظرة فردية باعتبارها تمت إلى شخص معين وتفسر بأسباب خارجة عن نطاق الاجتماع ، وإنما الجريمة مظهر من مظاهر المجتمع البشري وتقوم على أسس اجتماعية لا تمت بصلة إلى طبيعية الإنسان الجسمية أو النفسية أو غير ذلك

---

(56) د . السعيد مصطفى السعيد ، الأحكام العامة المرجع السابق ص 15 .

(57) منتسكيو ، رسائل فارسية ، ترجمة أحمد كمال يونس سنة 1963 .

(58) د . حسن شحاته سعفان ، منتسكيو ، المرجع السابق ص 166 .

من العوامل الطبيعية[59] ، فعلم الاجتماع لا ينظر إلى المجرم .

وعقابه وإنما إلى الجريمة وجزائها .

وقد يقال إن ذلك يتعارض مع ما عرف عن «منتسكيو» من دفاع عن الحرية السياسية وحقوق الإنسان ، وحملته العنيفة على قسوة العقوبات واعتبارها دليلاً على سقوط الحكام وفساد النظام ولكن ذلك كله لا يتصل بالحرية النفسية التي هي قوام المسئولية ، فعند كثيرين من فلاسفة القرن الثامن عشر تصادف انكاراً للحرية النفسية والميتافزيقية ، كما نصادف في الوقت نفسه تأكيداً للحرية السياسية[60] .

فأثر «منتسكيو» على المدرسة التقليدية إذن ينحصر في ميدان نظرية الجزاء وينحسر عن ميدان نظرية المسئولية .

ثانياً : جان جاك روسو[61]

جان جاك روسو مثال للفيلسوف المتأمل الذي انتزع أفكاره من كتب الطبيعة لا من أسفار المؤلفين وبطون المكتبات ، وقد عاش حياة غريبة طليقة «ترفض الوجود المقنن وتؤمن بأن كل شيء يفعله خالق البرايا حسن ـ وهي العبارة الأولى في مؤلفه «أميل»[62] ـ فالعودة بالإنسانية إلى حالتها الطبيعية» هي الفكرة السائدة في كتب روسو كلها ، وعلى أساسها وجه النقد المر لما اعتقده خروجاً على الطبيعة من علوم وفنون ومناظر وملاه وسوء تربية الناشئة وتحكم الاستبداد في حياة البشر وبنى على أساسها كذلك وضع قواعد الإصلاح التي اعتقد وجوب الأخذ بها .

لإسعاد الإنسانية . على أن فكرته في الإصلاح لم تكن فكرة تدريجية تبدأ عند الأنظمة الحاضرة وتسعى لتحويرها رويداً رويداً في اتجاه معين ، ولكنها كانت فكرة متطرفة ثورية ترمي إلى هدم نظام وإقامة نظام جديد على أنقاضه ، والعيش على مقتضي الهام ووحي ، والعيش على مقتضي الإلهام الطبيعي هو هذا العيش البسيط الذي كان الناس يعيشونه حين كانوا لا يزالون قبائل لا تعرف الملكية ولم تندس بينهم الفوارق

---

(59) د . عبد العزيز عزت ، الجريمة وعلم الاجتماع ، ط 2 القاهرة سنة 1957 ص 7 .

(60) جان فال ، طريق الفيلسوف ، المرجع السابق ص 213 .

(61) يراجع في حياة روسو وكتبه .

(أ)د . محمد، حسنين هيكل ، جان جاك روسو حياته وأدبه ط 2 سنة 1965 .

(ب)د . حسن شحاته سعفان ، أساطين الفكر السياسي القاهرة سنة 1966 الفصل الخامس من الباب الخامس ص 224 – 242 .

(62) جان جاك روسو ، أميل ترجمة د . نظمي لوقا ط 1958 ص 24 .

الاجتماعية[63] . وقد أصبحت أفكار «جان جاك روسو» انجيل الثورة الفرنسية أو بعضه ، وكانت ثورته على أنظمة عصره تأكيداً لفسادها وانقاصاً لشأنها بقدر ما كان مقدمة للثورة القادمة وإرهاصاً لها ، وهناك فكرة عند «جان جاك روسو» أصبحت علماً عليه في تاريخ الفكر السياسي وهي فكرة العقد الاجتماعي ، تلك الفكرة التي استندت إليها المدرسة التقليدية في تأكيد حق الجماعة وتحديد هدف العقاب .

نظرية العقد الاجتماعي : لا شك أنه قول خاطىء ذلك الذي ينسب إلى «روسو» بداية القول بالعقد الاجتماعي ، ذلك أن الفكرة العامة للعقد الاجتماعي ـ كما يقول «أرنست باركر» ـ كانت متداولة في أيام أفلاطون في القرن الرابع قبل الميلاد ، وما برحت تحوم في صفحات «الإنسان ضد الدولة» الذي وضعه «هربرت سبنسر» في آخر القرن التاسع عشر[64] .

فالعقد الاجتماعي ـ كفكرة سياسية ـ قال بها أفلاطون وعبرت الزمان حتى قال بها «هوبز» ، «لوك» ، «هيوم» ، «روسو» والفكرة وان تشابهت في البداية إلا أنها تختلف عند هؤلاء الفلاسفة جميعاً في الجزئيات والتفاصيل وفي الآثار والنتائج ، فبينما هي سبيل إلى الحرية عند «روسو» فهي وسيلة لفرض الاستبداد والحكم المطلق عند «هوبز» ، وأياً ما كان الأمر في تاريخ هذه النظرية فقد تعرضت للنقد من عدة أوجه وقيل «إنها ميكانيكية وليست عضوية في تفسيرها للحياة السياسية ، وفقهية وليست أخلاقية في تبريرها للالتزام السياسي ، وإنها فرض أولي ولا تستند إلى التاريخ في توضيحها للمجتمع السياسي والسلطة السياسية»[65] .

والنقد له ما يبرره ولكن النظرية تستطيع أن تقدم سجلاً حافلاً بما حققته من أعمال ، وقد تكون نظرية العقد الاجتماعي ميكانيكية وفقهية وأولية ولكنها كانت مع ذلك وسيلة للتعبير عن فكرتين أساسيتين أو قيمتين من القيم الأساسية سيظل العقل البشري يتطلع لهما دائماً ـ قيمة الحرية أو فكرة أن الإرادة ـ لا القوة ـ هي أساس الحكم ، وقيمة العدالة أو فكرة أن الحق ـ لا القوة ـ هو أساس كل مجتمع سياسي وأساس خطة كل نظام سياسي[66] .

وفكرة العقد الاجتماعي هي وسيلة «روسو» للتخلص من الخضوع للقوة لأن

(63) د . محمد حسين هيكل ، جان جاك روسو المرجع السابق ص 11 .
(64) أرنست باركر ، العقد الاجتماعي لوك هيوم . روسو ترجمة عبد الكريم أحمد ص 5 .
(65) المرجع السابق ص 5 .
(66) المرجع السابق ص 6 .

الإذعان لها ـ من وجهة نظره ـ عمل من أعمال الضرورة[67] ، لأن القوة لا تخلق الحق ، وللخروج من هذه الحالة لا بد من إيجاد صيغة تحمي الفرد وتبقيه حراً في نفس الوقت ، أي توحده مع المجموع وتحافظ على حريته التي كانت معه في حالته الماضية وهذه الصيغة هي العقد الاجتماعي[68] .

ولقد تعرض «جان جاك روسو» ـ في دراسة العقد الاجتماعي لحق الدولة للعقاب وانتهى إلى أمرين :

الأمر الأول : أن حق الدولة في العقاب هو حق المجتمع في الدفاع عن نفسه في مواجهة المعتدين على نظامه وأفراده وقيمه ، وينبغي أن تظل العقوبة محكومة بهذا الهدف الدفاعي لا تتعداه فكل عقوبة لا يستدعيها الدفاع عن المجتمع تعتبر غير لازمة وظالمة في وقت واحد .

الأمر الثاني : أن الدولة ينبغي عليها الامتناع عن القسوة في العقاب والافراط في الانتقام ، لأن ذلك لا يصلح المجتمع ولا يصد الجريمة ذلك لأن «كثرة العقوبات دليل على ضعف العقوبة أو كسلها . . . . والعقوبات قليلة في الدولة الحسنة الادارة ، لا عن كثرة العفو بل عن قلة المجرمين وهو يرفض عقوبة الاعدام لأنه ليس لنا الحق في قتل أي شخص ولو على سبيل الأمثولة إلا من كان لا يمكن الابقاء عليه دون خطر[69] هذه هي أفكار «جان جاك روسو» في ميدان العقوبة ، عرضنا لمساتها الرئيسية في إيجاز شديد لنؤكد على أمرين :

الأمر الأول : هو أننا نتحفظ في أي تأثير يعزى «لجان جاك روسو» على نظرية المسئولية الأدبية ، لأن الحرية لديه وزملائه من مفكري القرن الثامن عشر ليست ضد الجبرية ، بل ان مفهومهم في الحرية ينطلق وفق قانون يشعر أنه يطابق رغباته الحقيقة ويتناسب مع شخصه سواء سمي هذا القانون بالقانون الطبيعي كما كان يسميه الرواقيون ، أو بالقانون الإلهي كما كان يسميه الآباء المسيحيون ، أو قانون العقل كما سماه «كانت» ، أو الارادة العامة كما سماه «روسو» ، ولم تعد الدولة عدوة الحرية بل الوسيلة الوحيدة لتحقيق الحرية[70] .

الأمر الثاني : يتعلق بأثر «روسو» في نظرية الجزاء فإنه يرتبط بنظرية الحقوق

---

(67) جان جاك روسو ، العقد الاجتماعي عن ترجمة عادل زعيتر القاهرة سنة 1954 ص 33 .

(68) المرجع السابق ص 43، 44 .

(69) المرجع السابق ص 73، 74 .

(70) د . حسن شحاته سعفان ، أساطين الفكر السياسي المرجع السابق ص224 .

السياسية التي يراها حقوقاً طبيعية للإنسان لا بد من استيفائها بحيث تصبح العقوبة عنده أمراً ارتضاه الإنسان سلفاً ، فلا بد أن تكون محددة بالنص بما أحدثه الجاني من ضرر وما تحدثه من أثر وكل زيادة على ذلك تجاوز للحد المتفق عليه في العقد .

الفرع الثاني : أعلام المدرسة التقليدية

(ترتبط نشأة المدرسة التقليدية ـ في الفكر الجنائي) بظهور الفقيه الايطالي «شيزار بيكاريا» ، وصدور مؤلفه «عن الجرائم والعقوبات» ثم جاء الفقيه الانجليزي «جيرمي بنتام» بفلسفة عقابية تقترب من «بيكاريا في الأهداف والنتائج ، وإن نأت عنه في الأسس والأصول .

أولاً : شيزاري بيكاريا (1738 - 1794)

يعد عام 1764 تاريخاً مهماً في الفكر الجنائي الأوروبي ، حيث شهدت فيه «ميلانو» صدور كتاب «الجرائم والعقوبات» لمحام شاب يبلغ السادسة والعشرين من عمره ، وقدر لهذا المؤلف الصغير الحجم القليل الصفات أن يحدث ضجة في كل أوروبا ، وترجم الكتاب إلى الفرنسية قبل مضي عامين على صدوره حيث تبنى كل من «فولتير» «وديدور» أفكاره وكانا من أصحاب النفوذ الفكري الكبير لشهرتهما وجهودهما في نشر الموسوعة الفرنسية أهم الأعمال الفكرية في هذا العصر .

وقد تضمن هذا المؤلف الصغير آراء جريئة جعلت صاحبه هدفاً لبعض معاصريه من رجال الفقه الجنائي حتى إن «جوس ومويياردي فوغلان» انتقداه عليها وهاجمه عليها شاعر حكومة البندقية فنعته بالتعصب الأحمق والمحبة التي تنضح بالسم[71] ، وعلى الرغم من هذا الهجوم إلا أن أفكاره انتشرت على الساحة الفكرية الواسعة خاصة في فرنسا مما جعلها بحق أساس الاصلاحات التي حققها رجال الثورة الفرنسية في مجال التشريع الجنائي بل إن تأثير هذا الاتجاه الذي قاده «بيكاريا» أحدث في فرنسا آثاره حتى قبل اشتعال الثورة ، فقد حاول «لويس السادس عشر» إدخال تعديلات على القوانين ، وأصدر بعض القرارات سنة 1780 لإلغاء التعذيب إلا أن صدى ذلك في مجلس النواب الفرنسي كان سيئاً .

ثم جاءت الثورة فأصدرت إعلان حقوق الانسان الذي تضمن لأول مرة في تاريخ الفكر العقابي الغربي مبدأ شرعية الجرائم والعقوبات ، وعندما صدر القانون الجنائي

---

(71) د . عبد الوهاب حومد : شرح قانون الجزاء الكويتي المرجع السابق ص36 ، السعيد مصطفى السعيد : الأحكام العامة ، المرجع السابق ص61 ، عبد الأحد جمال الدين دروس . . المرجع السابق ص8 .

الفرنسي سنة 1971 عالج كثيراً من الشدة التي كانت سائدة فأوقف التعذيب ، وحد من عقوبة الاعدام[72] ثم جاء قانون العقوبات الفرنسي الصادر سنة 1810 ليؤكد أهم مبادىء المدرسة التقليدية وهو مبدأ المسئولية الأخلاقية ، ويقرر عدم مسئولية المكره والمجنون جنائياً[73] .

ولم ينحصر صدى «بيكاريا» في فرنسا الثورة فحسب ، بل انتشر في كافة بلاد القارة الأوروبية .

«في روسيا أصدرت «كاترين الثانية» أمرها في سنة 1767 بإعداد قانون جديد للعقوبات يأخذ بالأفكار التي نادى بها «بيكاريا» .

وصدر في توسكانا عام 1786 قانون جديد يعد تكريساً لآراء «بيكاريا» فقد ألغى عقوبة الاعدام والتعذيب البدني وراعى التناسب بين جسامة العقوبة وجسامة الجريمة ، وحد من سلطة القضاء المطلقة وأوجب سرعة الفصل في الدعاوى الجنائية .

وفي روسيا أدخلت الكثير من التعديلات الجوهرية على تشريعها الجنائي وكذلك فعلت الكثير من الامارات الايطالية[74] .

أهم أفكار بيكاريا :

(أ) في نظرية المسئولية : الإنسان عند «بيكاريا» يتمتع بالاختيار الحر ، والجريمة عنده إثم أخلاقي ، وهذا يعني انحيازه الكامل لمبدأ الارادة الحرة ، أو المسئولية الأخلاقية ، وقد أكد «بيكاريا» على أن المجرم ليس حيواناً أو مرتداً إلى أصله الوحشي ، بل هو إنسان خالف عن وعي وإرادة العقد الاجتماعي فهو إنسان طيب أساء بإرادته واختياره استعمال حريته . وهذه المسئولية الأخلاقية هي فكرة مجردة غير قابلة للتجزئة ، بمعنى أن الأفراد جميعاً يتمتعون بقدر متساو من الارادة عدا من كان منهم عديم التمييز أو فاقد الارادة كلية ، وعلى ذلك فلا مجال لعقاب المجنون أو الصغير المميز كما أنه لا مجال للاعتراف بمسئولية مخففة»[75] .

---

(72) Bouzat et Pinatel , op . 95 .

(73) د . يسر أنور علي ، النظريات العامة للقانون الجنائي 1982 ص32 ، د . جلال ثروت ، الظاهرة الاجرامية المرجع السابق ص198 .

(74) د . جلال ثروت ، المرجع السابق ص197 .

(75) د . يسر أنور ، المرجع السابق ص31 .

فالاختيار الحر هو أساس المسئولية عند «بيكاريا» وأتباعه ، وقد عرفته هذه المدرسة «بأنه قدرة مجردة على المفاضلة بين الطريق المطابق للقانون والطريق المخالف له «وهي قدرة موجودة بنفس المقدار عند كل الأشخاص الذين لا يتوافر لديهم مانع من المسئولية[76] .

وأثر هذه الفكرة على المسئولية الجنائية يتجسد في عدم الاعتراف بالمسئولية المخففة «فالمجرم أحد رجلين أما مسئول مسئولية كاملة ، وإما عديم المسئولية ، وتلك التفرقة مبناها افتراض آخر بأن الانسان أحد رجلين : إما يتمتع بالوعي والارادة و إما فاقدهما ولا وسط بين هذا وذاك[77] .

فالمجرم المسئول عند «بيكاريا» افتراض ، مجرد افتراض له صورة وحيدة ومحددة ، الأمر الذي لا يجعل هناك محلاً لفص شخصيته أو الاهتمام بظروفه حتى يصح ما وصفت به هذه المدرسة بحق بأنها مدرسة مادية موضوعية[78] .

(ب) في ميدان العقاب : تنطلق نظرية «بيكاريا» في العقاب من فكرة العقد الاجتماعي وانعكاسها في الميدان الجنائي يؤكد ما يلي :

1 ـ العقوبة ترتبط بالجريمة وتتطابق مع الضرر الذي أحدثته ولا اعتبار للمجرم وحالته وظروفه ، وأي تجاوز في العقاب عن هذا الحد هو عدوان على العدالة وخرق للعقد الاجتماعي .

2 ـ المجرمون يتساوون في العقوبة متى ارتكبوا الجريمة نفسها ، فالعقوبة ذات حد واحد وليس على السلطة القضائية إلا تطبيق الجزاء على النحو الذي جاء به النص القانوني دون محاولة لفهم النص أو تأويله ، ويعد ذلك عدواناً على سلطة التشريع .

3 ـ وظيفة العقوبة ليست سوى منع الجرائم ، فيجب ألا تتسع دائرتها انتقاماً من مجرم ، أو تكفيراً عن ذنب .

4 ـ كل جريمة وكل عقوبة لا بد أن تكون محددة بنص القانون ، احتراماً لمبدأ الشرعية حيث لا جريمةولا عقوبة إلا بنص .

---

(76) د . محمود نجيب حسني ، علم العقاب المرجع السابق هامش ص64 .
(77) د . جلال ثروت ، الظاهرة الاجرامية المرجع السابق ص .
(78) د . محمود نجيب حسني ، علم العقاب المرجع السابق ص64 .

هذه هي أفكار «بيكاريا» في المسئولية والجزاء ، ولا شك أنها في التقويم الأخير ثورة في المجال الجنائي بكل معنى الكلمة ، ولكن تأثيرها في ميدان التشريع لا ينبغي أن يعزى لقيمة الأفكار فكم من أفكار عظيمة وئدت ، إن انتشار أفكار «بيكاريا» من وجهة نظرنا يرجع لسببين :

الأول : أنها صادفت عصراً كان يحتاجها ويهيء لها الطريق .

الثاني : أنها وجدت ثورة حملت رايتها وقننت أفكارها ، فلولا الثورة الفرنسية لكان تأثير «بيكاريا» على أوروبا الملكية قليلاً وباهتاً .

ثانياً : جيرمي بنتام[79] (1748 – 1832)

إن الشخصيات الرئيسية في المذهب التجريبي الحديث هي بنتام «وجيمس مل» وابنه «جون ستيوارت ميل» وقد حمل هؤلاء المفكرون الثلاثة العبء الرئيسي في الحركة ، وعلى الرغم من أن «جيرمي بنتام» مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالقرن الثامن عشر سواء من حيث تعليمه العقلي أو نشاطه الانتاجي . فإنه فيما يتعلق بتأثيره الفلسفي ، ينتمي إلى القرن التاسع عشر ، ويمكننا أن نرى فيه الممثل الأول لما نسميه بالمذهب التجريبي المحدث وينحصر نشاطه في المحل الأول في ميدان الفلسفة العملية ، وذلك أولاً في ميدان الأخلاق ، ثم في جميع مجالات الدراسة المبنية على الأخلاق كالسياسة والاصلاح الاجتماعي والتشريع والفقه القانوني ـ ولا سيما القانون الجنائي والقانون الدولي والتعليم ، وفي جميع هذه المجالات كان مجدداً وثورياً[80] . وأساس المبدأ النفعي الذي كان يمثل حجر الزاوية في فكر «بنتام» . هو تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر قدر من الناس .

والمنفعة كعلم على هذه الفلسفة ـ كان أول من استعملها جون ستيوارت مل» خليفة «بنتام» وإن كان «مل» لا يزعم لنفسه فضل ابتكارها ، والنفعية كمفهوم فلسفي تعني الرفاهية ، الرفاهية تحمل في طياتها كل العناصر التي تحدد أو تتركب منها سعادة الانسان[81] .

---

(79) يراجع في دراسة بنتام وحياته وفكرة عامة ما يلي :

أ ـ وليم ديفدسون ، النفعيون . ترجمة محمد إبراهيم زكي . القاهرة بدون تاريخ عدد (13) ألف كتاب .

ب ـ د . توفيق الطويل ، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق القاهرة سنة 1953 .

(80) رودلف هيس ، الفلسفة الانجليزية في مائة عام ، ترجمة د . فؤاد زكريا سنة 1963 جـ 1 ص 48 .

بنتام رجل القانون : في هذه الدراسة لا يعنينا من «بنتام» ذلك الفيلسوف المتعدد المواهب والاتجاهات ـ إلا الجانب القانوني بل والجانب الجنائي منه فحسب ، وقد كانت الجهود التي بذلها «بنتام» تهدف إلى إصلاح القانون ، وإصلاح العقوبات ، وإصلاح السجون ، وقد نجح في تأكيد أهمية أهدافه فبلغ منزلة رفيعة في تاريخ الاصلاح التشريعي وهي منزلة لا ينازعه فيها أحد يقول السير «هنري مين» مانصه «لا أعرف إصلاحاً واحداً في القانون أنجز من عهد «بنتام» إلا وله فيه يد»[82] .

ومن الصعب علينا في دراسة موجزة أن نوفي كتابات «بنتام» القانونيةحقها حسبنا أن نشير إلى منهجه في التفكير ونظرية للعقاب .

لقد كان الرجل شديد الحساسية لما في قوانين بلاده ـ إنجلترا من غموض؛ ، فأغلب قانونها أعراف وقد تمنى لو أصلح فساد هذه القوانين وعبر عن رأيه في كلمة اصطنعها هي «التقنين» .

وعالج الرجل الناحية التنفيذية للقوانين ووجه إليها سهام النقد لأنها تقيم الحواجز والعقبات في سبيل المتقاضين ، مما ينشأ عنه ضياع العدالة وغياب الحقيقة .

ونادى «بنتام» بضرورة إصلاح المحاكمة ، وأنظمة التقاضي وكيفية تعيين القاضي حيث لم يكن يحمل من الاحترام للقضاء ـ في عصره ـ إلا أقلة[83] .

واستطاع «بنتام» أن يترك بصماته على نظرية الجزاء في القانون الجنائي عندما نادى بنفعية العقوبة ، وأسسها على فكرة الضرورة لا فكرة العقد الاجتماعي كما هي عند «بيكاريا»[84] ، وكان يرى أن الغاية من العقاب هي منع الجرائم ، وبالتالي وجب أن تتناسب عقوبة الجرم في أية حالة معينة مع الهدف المقصود بلا زيادة أو نقصان .

ومعيار التناسب والمطابقة ، المعيار الذي لا يخطىء قط في رأي «بنتام» هو خير المجتمع أو قدرة العقاب على تحقيق الرفاهية العامة وعلى ذلك يجب ألا يوقع العقوبة من ينزع إلى التحيز أو من أصابه ضر فالمتحيز ينظر إلى العدالة بمنظار طبقته أو شيعته ، يسرف في إيقاع العقوبة بخصومه ، ويتساهل كل التساهل مع أصدقائه أما من وقع عليه الضر فإنه يبيت كظيماً على ظلامته أو ظلامة أصدقائه ، وإذ تمتلىء نفسه غلا يفرض عقوبة بالغة القسوة ، فالتناسب مفقود بين حالته النفسية وبين ما ينبغي أن يفرض من عقاب[85] .

---

(82) المرجع السابق ص 61 .

(83) المرجع السابق ص 63 .

(84) د . عبد الأحد جمال الدين ، المرجع السابق ص 11 .

(85) وليم ديفدسون ، المرجع السابق ص 65 .

وقد دعا «بنتام» إلى النظر بعين الاعتبار إلى المجرم ، ومن ثم كان في رأيه اعتبار المجرم جزءاً من هذا الحساب الذي يوازن بين النتائج التي تنجم عن العقوبات[86]

وعلى الخلاف من «بيكاريا» فإن «بنتام» لم يكن ينظر في تقدير العقوبة إلى الجريمة المرتكبة فحسب .

بل «لكي نلم إلماماً كافياً بموضوع العقوبات ودرجاته علينا أن نبحث في أمور كثيرة ، فينبغي أولاً أن ننظر في طبيعة الجريمة : أهي جريمة شائنة في ذاتها أم هينة نسبياً ؟ أتراها تؤثر في قلة من الناس أم كثرة من الناس ؟ وهل هي تهدد المصالح الحيوية أم المصالح الثانوية فقط ؟ أهي جريمة يحتمل أن يقترفها آخرون إذا ما ترك المذنب بلا عقاب؟ الأمر الثاني هو أن ظروف الجريمة لها أهمية كبرى فهل هناك استفزاز شديد أو هي حالة عدوان لا رحمة فيه مقصود أو متعمد مع سبق الاصرار ؟ وما هي شخصية الفاعل السابقة ؟ ومنهم أبواه ؟ وما هي بيئته ونشأته الاجتماعية يجب في الواقع أن يؤخذ في الحسبان كل ما له صيغة تفسيرية ، ثم يجب أن نعني أيضاً بالباعث فهل كانت الجريمة عملاً أنانياً محضاً أو كانت وليدة العطف على أناس يعانون من بؤس ومن الواجب مراعاتهم كما هو الحال حين يقدم رجل على السرقة ليطعم طفله الجائع ؟ زد على ذلك نوع الشخص الذي أصيب بالضرر ، وعنصراً آخر يجب النظر فيه فهل هو من الضعفاء العاجزين الذين عوملوا بسوء ؟ وهل هو رجل أو امرأة ؟ وهل أدى به الحال إلى اقتراف الجريمة مباشرة أو عدواني النزعة .

هذه الأمور كلها وكثير غيرها على شاكلتها يجب وزنها إذا أردنا أن تتيح العدالة للمذنب وللمجتمع على السواء وإن كنا ـ مع ذلك نضع مصالح المجتمع فوق كل اعتبار[87] .

وفي ميدان العقاب يتهم «بنتام» كلاً من الشارع والقاضي . فهو يتهم الشارع بأنه لا يراعي الدقة في تدريج العقوبات عندما يسن القوانين ويتهم القاضي لأنه لا يراعي العدالة وروح القانون عند تطبيقه للقوانين .

وبحق لقد نادى «بنتام» بإصلاحات كثيرة القانون والعقاب والسجون ، ولكن ما هي نظرته للمسئولية الجنائية ؟ وما هو أساس المسئولية عنده بوجه عام ؟

إن الدراسة المتأنية لفكر «بنتام» تجعل من الصعب تصنيفه كمفكر ينتمي إلى المدرسة التقليدية في الفكر الجنائي . إن الدراسة الخلقية عند «بنتام» ليست فلسفة في القيمة بل هي

---

(86) المرجع السابق ص 67 .

(87) وليم ديفدسون ، المرجع السابق ص 68 .

بحث في الواقع الخلقي لقد أنكر « بنتام » على الأخلاقيين أن يتجاوزوا البحث فيما هو كائن إلى دراسة ما ينبغي أن يكون ، وقد قيل بحق ـ أن المدرسة الاجتماعية الفرنسية تمثل امتداداً لموقف بنتام وتوكيداً له[88] . وهي مدرسة وضعية ، الأخلاق فيها علم عادات على نحو ما نرى عند «ليفي بريل» وغيره . وهذا الموقف من «بنتام» يتناسق مع أصول فكره التجريبي «لأن الأصل في الموقف التجريبي ـ خاصة من مشكلة الحرية والجبر الاختيار يتمثل في قول «ديفيد هيوم» أن الشعور بالحرية خداع ذاتي ، بمعنى أن الاعتقاد في حرية الإنسان فيما يأتيه أو يتجنبه من أفعال ، ليس إلا جهلاً بالأسباب الحقيقة والبواعث الصحيحة التي أدت به اختيار أفعاله والانصراف عما عداها[89] .

ففلسفة «بنتام» باعتبارها فلسفة تجريبية لا تستطيع الإيمان بحرية الارادة كأساس للمسئولية ، وكفلسفة نفعية فإنها تؤمن بمذهب الترابط الذي يجعلنا نستطيع قياس نتائج الأفعال ، ويعطينا القدرة على التنبؤ بها بحيث نعرف كيف يدل الحاضر على المستقبل[90] ، والفلسفة النفعية على هذا النحو لا تفسح مكاناً لإرادة حرة .

خلاصة القول أنه إذا كانت المدرسة التقليدية هي تلك المدرسة التي تثبت حرية الإنسان ومسئوليته الأدبية كأساس للمسئولية الجنائية فإن «بنتام» بفكره وفلسفته التجويبية لا يجد له مكاناً هنا بل انه وفقاً لفلسفته مع الوضعيين ونحن هنا لا ننكر دوره الاصلاحي في مجال العدالة الجنائية محاكمة وعقوبة وتشريعاً ، ولكننا نتحفظ إزاء أي تأثير ينسب إليه في ميدان المسئولية الجنائية تأسيساً وتأصيلاً .

الفرع الثالث
تقويم المدرسة التقليدية

لقد تعرضت النظرية التقليدية للنقد من غالبية الفقهاء ،واتهم أنصارها بأنهم عنوا بالجريمة دون المجرم ، وبالفعل دون الفاعل ، وأنهم في غمرة تطرفهم نادوا بالمساواة بين جيمع مرتكبي السلوك الواحد ـ في العقوبة والجزاء ، وسوف نتوقف قليلاً أمام هذه الانتقادات :

1 ـ تعرضت المدرسة التقليدية للنقد العنيف من الفقهاء لأنها افترضت إرادة متساوية عند كل المجرمين ، وقررت توقيع عقوبة واحدة على جميع الأشخاص الذين ارتكبوا الجريمة

---

(88) د . توفيق الطويل مذهب المنفعة العامة المرجع السابق ص 118 .

(89) د . توفيق الطويل : جون ستيوارت مل القاهرة مجموعة نوابغ الفكر الغربي رقم (6) ص 117 .

(90) وليم ديفدسون ، المرجع السابق ص 14 .

نفسها[91] .

ومثل هذه المساواة ظاهرية لأن المساواة كما يقول «أرسطو» هي عدم المساواة بين شيئين غير متساويين .

وربما كان من وراء هذا النقد ما قرره القانون الفرنسي الصادر سنة 1791 من عقوبات ثابتة ذات حد واحد تقيد القاضي فلا يستطيع معها النظر في ظروف الفاعل أو ظروف الجريمة .

ونريد أن نؤكد على أمرين :

الأول : أن المدرسة التقليدية ككل لا ينبغي أن ينسب إليها هذا النقد بل هو يتعلق «ببيكاريا» وحده .

الثاني : أن العقوبات الثابتة التي جاء القانون الفرنسي لم تكن من وحي أفكار «بيكاريا» بقدر ما كانت تجسيداً لموقف الثورة الفرنسية من السلطة القضائية فقد كان القضاة قبل الثورة يتحكمون في رقاب الناس ، وينزلون بالبشر عقوبات يخترعونها بلا سند من القانون وبلا مبرر من الفاعل ، واتجهت نية المشرع الفرنسي تعضده في ذلك السلطة التنفيذية إلى الحد من كل قدرة للحركة لدى القاضي ونصت على أن مهمة القضاء تطبيق القوانين وليس الحكم على القوانينوفي هذه الفترة بالذات بدأ فصل قضايا الادارة عن السلطة القضائية[92] .

2 ـ وبتأثير من النقد الأول أو بناء عليه وصفت المدرسة التقليدية بأنها أهملت «الفاعل» واهتمت «بالفعل» وركزت على «الجريمة» وأهملت «المجرم» ، ولكن الحقيقة أن «بنتام» وهو العلم الثاني في المدرسة التقليدية ـ كما يضعه الفقهاء ـ وبغض النظر عن رأينا فيه ـ عني بالمجرم نفسه كما سبق وأشرنا وقرر أن خير المجرم نفسه يعد جزءاً من الحساب الذي يوازي النتائج التي تنتج عن العقوبات ، ويقول «وليم ديفدسون» لقد كان مصير المجرمين والضالين في العادة قريباً من فكر «بنتام» وفؤاده ، ونراه يقف جزءاً كبيراً من كتاباته على البحث في أمورهم لإصلاح حالهم والرقي بهم إلى مدارج المجدين والمجتهدين وتأهيلهم ليؤدوا دورهم في الحياة كمواطنين[93] وعلى هذا الأساس لا يكون صحيحاً ما يقوله

---

(91) د . عبد الوهاب حومد ، شرح قانون الجزاء الكويتي ، المرجع السابق ص 38 ، د . السعيد مصطفى السعيد ، المرجع السابق ص 18 ، د . محمود نجيب حسني ، المرجع السابق ص 65 د . جلال ثروت ، المرجع السابق ص 198 ، د . يسر أنور ، المرجع السابق ص 32 .

(92) أسمان ، أصول الحقوق الدستورية ، المطبعة العصرية ترجمة عادل زعيتر ص 274 ، د . عبد الوهاب حومد ، شرح قانون الجزاء الكويتي المرجع السابق ص 304 .

(93) النفعيون ، المرجع السابق ص 67 .

الدكتور عبد الوهاب حومد أن من عيوب المدرسة التقليدية «اهتمامها بردع المجرم نفسياً ولكنها لم تفكر بإصلاحه كإنسان سيعود إلى حظيرة المجتمع بعد انقضاء عقوبته»[94] . فموقف «بنتام» يخالف تماماً وبصريح العبارة ما يذكره الدكتور حومد .

المطلب الثاني : المدرسة التقليدية الجديدة

تعرضت المدرسة التقليدية وأساسها النفعي في العقاب للنقد ، وقام المجددون في المذهب بحركة تصحيح ترى أن العقاب تفرضه الضرورات المطلقة المستمدة من العدالة بعيداً عن المنفعة ، لأن الجريمة إذناب خلقي يجرح شعور العدالة وينبغي التكفير عنها بالعقاب لا لتحقيق النفع وإنما إرضاء لروح العدالة . ووجدت هذه المدرسة سندها الفكري في الفلسفة «الكانتية» .

الفرع الأول : الأصول الفكرية لهذه المدرسة

من الصعب على الباحث أن يحيط بفلسفة «كانت» آخر العباقرة في سلسلة الفلاسفة العظام ، ومن الصعب أيضاً ـ بل إنه طريق شائك وعر ـ أن نحاول عرض فلسفته الأخلاقية ونظرته للحرية الانسانية ، ، كل ما سنفعله في هذا الصدد هو إشارة من بعد إلى فلسفة «كانت» في الحرية ، ودفاعه الحار عن العدالة المطلقة باعتبارهما الأصول الفكرية للمدرسة التقليدية الجديدة[95] خاصة وأنه تلميذ «لروسو» والتجريبية الانجليزية .

فلسفة الحرية عند «كانت»

تفرق الفلسفة الكانتية بين عالمين الأول عالم الظواهر والثاني عالم الأشياء في ذاتها ، والعالم الأول عالم زمني يخضع للضرورة والجبرية ، على حين أن العالم الثاني لا يتزمن بزمان ، إنه عالم غير زمني تسوده الحرية ، ولذلك فإن «كانت» يجعل من الحرية سمة مميزة لعالم الشيء في ذاته ، ويقرر أن أفعالنا لن تكون ممكنة إلا إذا افترضنا وجود الحرية ، وفكرة

---

(94) د . عبد الوهاب حومد ، شرح قانون الجزاء الكويتي ، المرجع السابق ص 39 وأيضاً د . محمود نجيب حسني ، علم العقاب المرجع السابق ص 65 وفي الحقيقة فإن هذا النقد يشترك فيه أغلب نقاد المدرسة التقليدية .

(95) يراجع في هذا الصدد ما يلي :

أ ـ كانت ، أسس ميتافيزيقا الأخلاق ، ترجمة د . محمد فتحي الشنطي بيروت 1970 .

ب ـ أميل بوترو ، فلسفة كانت ، ترجمة د . عثمان أمين القاهرة 972 .

جـ ـ د . زكريا إبراهيم ، «كانت» أو الفلسفة النقدية ، ط 2 القاهرة 72 .

د ـ د . محمود زيدان ، كانت وفلسفته النظرية ، القاهرة 1968 .

هـ ـ د . عثمان أمين ، رواد الفلسفة الغربية ، المرجع السابق ص 57 .

الواجب هي أساس الحرية عند «كانت» ويلخص ذلك في صيغته المشهورة «إن لك استطاعة لأن عليك واجباً» .

وترى الفلسفة الكانتية أن الفعل لا يكون أخلاقياً إلا إذا صدر عن إرادة حرة .

«فكانت» كان مقتنعاً بأننا أحرار ومجبرون معاً . فنحن أحرار . . بالنظر إلى ذاتنا المطلقة المعقولة العالية في الزمان ، ونحن مجبرون بالنظر إلى ذاتنا الحسية التجريبية التي تخضع للعلية في نطاق الزمان وكما أن علم الله السابق بأفعالنا لا يحول دون كوننا شخصيات حرة مسئولة عن أفعالها ، فكذلك ينبغي أن نتوهم أن قدرتنا على التنبؤ بسلوك شخص ما من الأشخاص قد تنفي عنه الحرية ، وآية ذلك أن الاختيار الأصلي الذي حققه هذا الشخص خارجاً عن الزمان إنما هو وحده يجعل منه شخصية حرة مسئولة عن أفعالها وليس بدعاً أن يكون الإنسان باعتباره شيئاً في ذاته لا باعتباره مجرد ظاهرة ـ حراً ومسئولاً ما دام اختياره الأصلي إنما يتحقق في عالم مطلق معقول لا يخضع بأي حال لقيود الزمان . فالإنسان حر لأنه ليس مجرد «ظاهرة» وحريته الأخلاقية إنما هي عقله نفسه باعتباره عالياً في الطبيعة ، ومهما حاول الإنسان أن يخدع نفسه بأنيتصور فعله الشرير على أنه خطأ غير إرادي أو بأن يوحي إلى نفسه بأن خطيئته ليست سوى مجرد نتيجة تسلسل علي لا يد له فيه ، فإن تأنيب الضمير لا بد من ان ينبثق في أعماق نفسه كشاهد يؤكد قدرة العقل على احترام الواجب ، والعقل هو الذي يخاطبني باسم القانون الأخلاقي ، إذ يخبرني بأن الشر أمر ينبغي أن لا يكون ، ومن ثم فقد كان من الممكن ألا يكون[96] .

هذه نظرية «كانت» في الحرية ونظرته إلى المسئولية الإنسانية وهي بلا شك ـ كما يقول «بوترو»[97] ـ تثير العديد من الصعوبات وربما كان أهم نقد يوجه إليها ، ما قاله «جان فال» من أن الحرية الكانتية حرية غير معروفة لنا[98] . وذلك أن تصور الحرية على أنها خارج الزمان يكاد يكون تصوراً غير حقيقي عن الجريمة ، بل ينفي الحرية ، إلا أن «كانت» ورغم هذا النقد ـ كان من أعمق الفلاسفة فهماً للحرية إذ لم يحاول أن يلتمس لها تحليلاً أو تعريفاً ، فليس ثمة من سبيل في رأيه إلى تحليل الحرية لها تحليلاً عقلياً ، وكل محاولة لتعريفها مصيرها الفشل لأنها ستفضي بالحرية إلى حتمية ، ومع ذلك فليس من سبيل إلى تصور الإنسان مسلوباً من الحرية ومن ثم فالحرية مسلمة عامة من مسلمات الحياة ، يسلم بها العقل في نشاطه العلمي ، هي كما يقول «كانت» من مسلمات العقل العلمي ، وهي

---

(96) د . إبراهيم ، كانت ، المرجع السابق ص 202 - 203 .

(97) اميل بوترو ، فلسفة «كانت» ، المرجع السابق ص 373 .

(98) «جان فال» طريق الفيلسوف ، المرجع السابق ص 215 .

تنتمي إلى تلك الدائرة التي يستعصي على العقل اقتحامها دائرة الأشياء . . بالذات التي تضم مسلمتين أخريين هما : الله وخلود النفس[99] .

فكرة العدالة المطلقة : ومن فكرة الحرية التي لا تعرف الزمان تؤكد الأخلاق الكانتية فكرتها عن العدالة ، ويعرف «كانت» الإنسان الأخلاقي بأنه الذي يستطيع أن يشعر بالعدالة «المجردة» التي تجاوز كل اعتبار للمكان والزمان ، وهذا الشعور بالعدالة هو أساس العقابة لا مبدأ المنفعة وضرب «كانت» مثله الشهير بالجزيرة المهجورة وخلاصته أن جماعة كانت تعيش على جزيرة ثم قررت فيما بينها أن تهاجر منها إلى القارة وكان هناك أحد أفراد الجماعة محكوماً عليه بالاعدام ، فعلى الجماعة أن تنفذ حكم الإعدام قبل رحيلها لأنه أمر تحتمه العدالة ويفرضه القانون الخلقي .

وقد تعرضت هذه الفكرة للنقد لأن القول بعدالة مجردة فوق الزمان والمكان هو أمر لا وجود له[1] .

وأياً ما كان النقد الذي يوجهه الفلاسفة إلى «كانت» فإن هناك صعوبة تواجه الباحث في القانون الجنائي عند تحليله للحرية والعدالة عند «كانت» ذلك أنه وقد جعل الحتمية مقصورة على عالم الظواهر . وجعل الحرية خاصة بعالم الأشياء في ذاتها فإنه من ثم يتعذر تفسير أفعال المجرم بعد الرجوع إلى أفعاله السابقة وبيئته وتعليمه إلا ظاهرياً فحسب . أما التفسير الحقيقي لأفعاله فيمكن الاهتداء إليه بعد الرجوع إلى الفعل الوحيد الذي يحدد به شخصيته المعقولة[2] ولأن ذلك الفعل يتم في خارج الزمان فإن الوصول إليه ضرب من المستحيل . ولهذا نستطيع أن نقول مع «رينوفييه» إن الحرية لن تفسر إلا إذا عشنا في عالم من الأشخاص المتناهين «ولعلنا نستطيع إثبات الحرية الانسانية ـ بعيداً عن عالم الشيء في ذاته عند «كانت» إذا قلنا إن قوانين الطبيعة ممكنة وليست ضرورية فالقول بالإمكان يفسح المجال لحرية الانسان .

الفرع الثاني : أفكار المدرسة التقليدية الجديدة «تقديم وتقويم»

حاولت المدرسة التقليدية الجديدة تفادي النقد الذي وجه إلى المدرسة الأولى ، وإذا

---

(99) «كانت» : اسس ميتافزيقا ، الأخلاق المرجع السابق ص 25 من مقدمة المترجم .
(1) عثمان أمين : رواد المثالية في الفلسفة الغربية المرجع السابق ص 125 .
(2) جاك فان : طريق الفيلسوف المرجع السابق ص 314 .

كانت قد تبنت فكرة العدالة المطلقة فإنها لم تهمل مبدأ المنفعة بل جمعت بين العدالة والمنفعة في هدفها العقابي واقتربت من الحقيقة عندما أكدت الاختيار الحر الذي لا يوجد بدرجة متساوية عند الناس أجمعين ، وسوف نعرض بإيجاز لأهم أفكار هذه المدرسة وصداها التشريعي وما يمكن أن يوجه إليها من نقد .

أولاً : في ميدان المسئولية

المسئولية الجنائية لدى هذه المدرسة تقوم على افتراض «حرية الاختيار» لدى كل إنسان عادي ، فحق الجماعة في العقاب وأهلية الشخص للمساءلة إنما يترتبان على ما لديه من اختيار وإدراك ، إلا أن حرية الاختيار لدى هذه المدرسة ليست قدراً محدداً يتوافر بنفس النسبة لدى كل إنسان ، إنما هي درجات تختلف كما وكيفاً وفقاً لحالة الشخص وتتأثر علواً وانخفاضاً زيادة ونقصاناً حسب تطور الانسان العقلي ومراحل سنه المختلفة والعوارض التي تصيب الاختيار أو تذهب بالعقل ، وهي هنا تعتبر «حرية الاختيار» باعتبارها المبدأ الأصيل الذي يقوم عليه صرح المسئولية الجنائية ، ووفقاً لآراء هذه المدرسة لا بد من توافر شرطين لقيام المسئولية الجنائية :

الأول : حرية اختيار تتنوع حسب حالة الفاعل .

الثاني : الادراك والتميز باعتبارهما وسيلة الانسان لفهم خطاب التكليف الجنائي .

«ويترتب على قول هذه المدرسة بأن حرية الاختيار هي الأساس الذي ترتكز عليه المسئولية الجنائية ضرورة التسليم بأن هذه المسئولية تنتفي في كل مرة لا يتحقق فيها لمرتكب الجريمة حرية الاختيار أياً كان سبب عدم تحققها ، وعلى هذا لا يقتصر امتناع المسئولية الجنائية على الجنون والعاهة بمعناهما الطبي ، بل ويمتد إلى كل مركز نفسي حيل فيه بين مرتكب الجريمة وحريته أياً كان سبب هذه الحيلولة .

كما يترتب على القول بأن مقدرة الفرد على مقاومة العوامل الدافعة على ارتكاب الجريمة تعتبر ضابطاً لحرية الاختيار ضرورة التسليم بنسبية هذا الضابط . أي باختلافه من حالة إلى أخرى الأمر الذي يترتب عليه ضرورة التسليم بتفاوت المسئولية الجنائية ، وبالتالي إمكانية الأخذ بنظام المسئولية الجنائية المخففة ، فالمسئولية الجنائية تكون كاملة متى أتيحت للجاني حرية الاختيار كاملة ، وتخفف بقدر ما يعتور حرية الاختيار من نقص»[3] .

---

(3) د . عبد الفتاح الصيفي ، الجزاء الجنائي ، بيروت سنة 1972 ص 51، 52 وأيضاً د . علي راشد ، القانون الجنائي ، المرجع السابق ص 29 ، د ، محمود نجيب حسني ، علم العقاب ، المرجع السابق ص 199 .

ثانياً : في ميدان الجريمة

لقد كان للفلسفة الاصلاحية التي جاءت بها هذه المدرسة أثرها الكبير في حمل الشارع الجنائي على التفرقة بين نوعين من الجرائم ، الجريمة السياسية ، والجريمة العادية أو الاجرام السياسي والاجرام العادي ، وقد تزعم هذه الحركة في فرنسا السياسي المشهور «فرانسوا جيزو» الذي أصدر في عام 1822 كتاباً بعنوان «عقوبة الموت في الاجرام السياسي» ، ويعد هذا المؤلف بداية عهد جديد في نظرية الجريمة السياسية وفي عام 1848 أصدر الشارع الفرنسي قانوناً ألغى فيه عقوبة الاعدام من الجرائم السياسية[4] .

ولا شك أن في هذه الترفه ما كان يمكن الوصول إليها ولا الوصول إلى تلطيف الجزاء الجنائي على طريقها ، لولا أن المشروع الجنائي كان قد أقر مبدأ المسئولية المخففة التي أفسحت الطريق للعناية بالجاني وظروف ارتكابه للجريمة .

ثالثاً : في ميدان العقوبة

لقد أقامت هذه المدرسة حق الدولة في العقاب على فكرتين هما :

(أ) فكرة العدالة المطلقة واعتبرتها هذه المدرسة أساس العقوبة والغرض من الالتجاء إليها .

(ب) فكرة المنفعة الاجتماعية واعتبرتها هذه المدرسة الإطار الذي يرسم حدود العقوبة .

وعلى ضوء الجمع بين هاتين الفكرتين أعلنت هذه المدرسة «أنه ينبغي في العقوبة ألا تكون أكثر مما هو عادل ولا أكثر مما هو مفيد أو ضروري ، وتبرير ذلك أن تجاوز العقوبة لما هو عادل يترتب عليه جرح شعور الجماعة بالعدالة ، بينما يترتب على تجاوز العقوبة لما هو مفيد أن الجماعة لا تفيد من هذا التجاوز بل ينقلب وبالاً عليها»[5] .

ومن أهم ما جاءت به هذه المدرسة في ميدان العقوبة ، تقريرها مبدأ العقوبات المرنة بين حدين أقصى وأدنى ، الأمر الذي يعطي السلطة القضائية فرصة تخفيف العقاب . وفقاً لمدى الحرية التي يتمتع بها الجاني عندما سلك سبيل الجريمة ، «العدالة لا تحقق بالمساواة الحسابية الجامدة بين فعل وفعل وشخص وشخص ، وإنما تتحقق بالمساواة في الجزاء بشرط الاتحاد في الظروف ، ومن هنا لم تعد العقوبة ـ في الجرائم الواحدة ـ ثابتة ، وإنما تراوحت

(4) د . عبد الوهاب حومد ، الاجرام السياسي القاهرة سنة 1962 ص 50 ما بعدها .
(5) د . عبد الفتاح الصيفي ، الجزاء الجنائي ، المرجع السابق ص 49 .

بين الحد الأدنى والحد الأقصى بحسب ظروف كل جان على حده ، فضلاً عن إعطاء القاضي سلطة في النزول بالعقوبة إلى حدها الأدنى ، وذلك إذا وجد من ملابسات الدعوى ، ما يستأهل تخفيف العقاب وهذه هي «الظروف . . القضائية المخففة» وهكذا لم تجمد أهداف العقاب عند معنى واحد وإنما وسعت معنى العدالة ومعنى المنفعة جميعاً»[6] .

وقد تركت هذه المدرسة أثرها في عديد من التشريعات ، فالقانون الفرنسي الصادر عام 1810 اتجه ـ تحت تأثير من هذه المدرسة ـ إلى الحد من قسوة العقوبات والنص على حدود دنيا وقصوى لكل عقوبة ، وكرس التشريع الفرنسي الصادر سنة 1848 رأي المدرسة التقليدية الحديثة بالنص على إلغاء عقوبة الإعدام في الجرائم السياسية ، وسارت على نفس الطريق تشريعات بلدان أخرى مثل القانون الألماني الصادر سنة 1870 ، والقانون الايطالي الصادر سنة 1889 ، وقانوننا المصري الصادر سنة 1883 وما تلاه من قوانين جنائية وتعديلات .

تقويم المدرسة التقليدية الحديثة على الرغم من هذه الآثار الإيجابية التي تركتها هذه المدرسة على الفكر والتشريع الجنائيين ، وعلى الرغم من أن تراثها وما قدمته من مبادىء ونظريات في المجال الجنائي يجعل رصيدها الزاخر في صالح الانسان والمجتمع ، على الرغم من هذا كله فقد تعرضت لنقد الفقه من جانبين :

1 ـ أن العقوبات المعتدلة التي أسفر عنها تقنين مبادىء المدرسة التقليدية الحديثة ، أدت إلى تزايد النشاط الإجرامي الأمر الذي يشير إلى فشلها في علاج مشكلة الجريمة .

ونحن من جانبنا نرى أن هذا النقد يسرف في تحميل هذه المدرسة مسئولية تفاقم الجريمة فلذلك أسبابه ودواعيه ، والعقاب أحد هذه الأسباب ، ولكنه بالتأكيد أكثرها أهمية[7] وعلى كل حال فذلك يتعلق بالسياسة الجنائية أكثر من ارتباطه بالقانون الجنائي في المسئولية والجزاء .

2 ـ وقد قيل أيضاً إن هذه المدرسة أغفلت شخص الجاني ، بحيث لم يعد من أهداف العقاب إصلاحه وتأهيله اجتماعياً ، وهو نقد يجانب الحقيقة ، فالمدرسة التقليدية الحديثة في إطارها الزمني تعد ثورة في الفكر الجنائي ، فقد كان لها الفضل في ظهور نظرية المسئولية

---

(6) د . جلال ثروت ، الظاهرة الاجرامية ، المرجع السابق ص 205

(7) د . محمود نجيب حسني ، علم العقاب ، المرجع السابق ص 70 حيث يشير إلى مقولة «سالي» التي تؤكد أنه إذا أصلح نظام السجون هبطت نسبة الاجرام ، فزيادة هذه النسبة مصدرها الحقيقي ليس خطأ النظريات التي يستند إليها القانون الجنائي بل فساد نظام السجون .

المخففة فقهاً وتشريعاً ، واهتمت بشخص الجاني قضاءً وتنفيذاً بل وإليها يرجع الفضل في التفرقة بين الاجرام العادي والاجرام السياسي ، وهي تفرقة أساسها شخص الفاعل وبواعثه التي دفعته إلى ارتكاب الفعل ، ولا ينبغي قياس أثرها في هذا المجال بما طرحته المدرسة الوضعية من أفكار وآراء ، فالمدرسة التقليدية الحديثة تعمل في داخل القانون الجنائي أما المدرسة الوضعية فمكانها في علم الاجرام وسياسة العقاب .

المطلب الثالث : الاتجاهات الفرنسية الوضعية وأساس المسئولية

لقد كان للتفكير الفرنسي الحديث أثره البارز في دراسة القانون والجريمة والعقاب ، وعلى أيدي عدد من أعلامه نشأ علم الاجتماع القانوني وظهرت الدراسات الجنائية الاجتماعية والمقارنة ، وأهم ما يعنينا في التفكير الفرنسي الوضعي دراسته للجريمة وموقفه من المسئولية الجنائية ، وبحثنا هنا يدور حول اثنين من الأعلام هما : الباحث الاجتماعي الجنائي «جابرييل تارد» ورجل القانون الفرنسي المعاصر المستشار «مارك آنسل» فعلى الرغم من أن الأول ينتمي إلى المدرسة الوضعية الفرنسية والثاني أحد رواد الدفاع الاجتماعي ، إلا أنهما ـ مخالفان بذلك الموقف الوضعي العام ـ آمنا بمبدأ . . الاختيار وأكدا المسئولية الأخلاقية باعتبارها أساس المسئولية الجنائية .

الفرع الأول : «جابرييل تارد»[8]

يعد هذا الباحث أشهر الاجتماعيين الفرنسيين اهتماماً بالجريمة والعقوبة وله أربعة كتب مهمة في البحث الاجتماعي الجنائي[9] وهو وضعي التفكير في مجال العقوبة ، أما تحليله للجريمة فيقوم على فكرته الأساسية في قوانين التقليد ، ويعتبر الجريمة مهنة اجتماعية ويطلق عليها كظاهرة اسم «صناعة الجريمة» .

ويبدأ «تارد» دراسته للجريمة بنقده العنيف للفلسفة الوضعية وخاصة المدرسة الوضعية الايطالية ، وعلى وجه أخص آراء «لومبروزو» وفكرته عن المجرم المطبوع الذي يمكن تحديده بصفات جسمية واضحة ، ويبدأ «تارد» نقده لهذه النظرية بعبارة ساخرة إذ يقول «إذا كانت بك رغبة ملحة لأن تعرف المجرم الأصيل الذي يرجى له إصلاح ـ لا

---

(8) د . السيد محمد بدوي ، نظريات ومذاهب اجتماعية القاهرة سنة 1969 يراجع الفصل الثالث كله وهو مخصص لدراسة تارد وفلسفته الاجتماعية ونظريته المسماة بقوانين التقليد من ص 67 – 112 ويراجع أيضاً الفصل الثامن من هذا الكتاب وهو مخصص لدراسة القانون والجريمة والعقوبة في التفكير الاجتماعي الفرنسي من ص 284 – 294 .

(9) هذه الكتب هي : علم الاجتماع الجنائي ، والاجرام والمقارن ، فلسفة العقوبة ، ودراسات في العقوبة والمجتمع .

المجرم الذي اضطر للإجرام . . لملابسات وظروف طارئة ـ وإذا أردت أن تتأكد من أن الطبيعة وحدها هي المسئولة عن وجود هذا المجرم فاقرأ كتاب «لومبروزو» الرجل المجرم»[10] .

ولم يكن ذلك إنكاراً للطريق الوضعي ذاته ، فقد سار فيه «تارد» شوطاً بعيداً مستخدماً في دراساته الجنائية المنهج الاحصائي ، وكان يعتقد في أن دراسة الأمراض العصبية والانحرافات النفسية والعقلية تعين عالم الجريمة على إرساء نظرية المسئولية الجنائية على قواعد وأصول ثابتة .

وأهم ما ينسب إلى «تارد» في مجال المسئولية» أنه كان يتمسك أساساً بمبدأ «الاختيار» والمسئولية الأخلاقية ، ويقيم فكرة العقاب على الذنب ، ولا يرى استخدام معطيات علم الإجرام إلا لتقدير درجة المسئولية»[11] .

ولعل موقف «تارد» وهو الباحث الوضعي ـ يكشف لنا مدى . . تغلغل فكرة المسئولية القائمة على الارادة في الروح الانساني ، ويؤكد لنا أن تنويع العقاب وتفريده لا يتطلب أساساً جبرياً للمسئولية ، ولقد كان «ريمون سالي» صاحب نظرية «تفريد العقوبة» من أبرز الذين عبروا عن هذا الاتجاه في الفكر القانوني الفرنسي .

لا شك أن «تارد» كعالم اجتماعي كان اهتمامه منصباً على الجريمة لا المجرم ، إنه يدرس الظاهرة الإجرامية لا القاعدة القانونية الجنائية ، ولكن رفضه لأسس المسئولية كما جاءت بها المدرسة الوضعية الايطالية ونقده المستفيض وتحليله العميق النافذ لتهافت آراء «لومبروزو» يضم إلى صفوف . . القائلين بحرية الاختيار كأساس للمسئولية الجنائية نصراً مهماً حسب ما يؤكده من أنه لا صلة بين الدراسة الوضعية الجادة للظاهرة الإجرامية وبين إنكار الارادة كأساس للمسئولية الجنائية ، فالأولى لا تستبعد الثانية بالضرورة . ولا بد لقيام المسئولية عند «تارد» من توافر شرطين :

الأول : وحدة الشخصية : وهي يشترط تعاصرها مع ارتكاب الجريمة وبعدها «فلا مسئولية على الجاني إذا كان وقت ارتكاب الجريمة كأنه شخص آخر مخالف لطبيعته العادية . . . ، فالشخص الذي يرتكب جريمة في ساعة تضطرب أو تفقد فيها قواه العقلية لسبب ما لا يسأل جنائياً ، لأنه وقت ارتكاب الجريمةكان شخصاً آخر غير شخصه الحقيقي قبل وقوع الجريمة وبعد وقوعها يعود إلى رشده وحيث يجين البحث حول مسئوليته كذلك من ارتكب جريمة ثم ساوره الندم وأثرت الجريمة في نفسه فأصبح شعوره مختلفاً عما كان عليه

---

(10) د . السيد محمد بدوي ، المرجع السابق ص 257 .

(11) د . علي راشد ، القانون الجنائي المرجع السابق ص 58 .

قبل وقوع الجريمة وفعلاً تاب واستقام لا محل لعقابه لأنه الآن شخص آخر»[12] .

الثاني : **التماثل الاجتماعي** : ويقصد به التشابه والتوافق بين الجاني والمجتمع الذي يعيش فيه ، فانتهاء الشخص اجتماعياً إلى مجتمع يماثله هو ما يبرر عقابه ، وما يعطي المجتمع حق عقابه ، وقد انتقدت نظرية «تارد» فقيل أن فكرة وحدة الشخصية غامضة ، كما أن الشخص عند ارتكاب الجريمة ليس دائماً في حالته الطبيعية ، ويقول الدكتور القللي إذا سلمنا جدلاً بوجود هذه الوحدة فما الرأي في المجنون جنوناً دائماً إذا ما ارتكب الجريمة؟ إن حالته واحدة جنون وقت الجريمة وجنون بعدها فالشخصية واحدة فهل تكفي هذه الوحدة لقيام المسئولية الجنائية ؟[13] .

والحق أن الأستاذ الكبير قد وجه نقده إلى غير ما يقصده «تارد» إن المجنون شخصية مريضة وغير سوية «وتارد» يتحدث عن مجتمع الأسوياء أما المجنون فهو في نظر «تارد» إنسان لا يستطيع التكيف مع المجتمع[14] أي على الأقل فاقد للشرط الثاني من شروط المسئولية فحتى لو قلنا إن المجنون توافرت له وحدة الشخصية فهو غير مسئول جنائياً ـ وفقاً لرأي «تارد» ـ لغياب التماثل الاجتماعي .

وفي الحقيقة فإن نظرية «تارد» تجد سندها الفلسفي في الاتجاه الذي يعرف الفعل الحر بأنه الفعل الروحي التلقائي الذي يعبر عن شخصيتنا منبعثاً من أعمق أعماق ذاتنا ، ووفقاً لهذه النظرية التي نجد تعبيراً أميناً لها عند «برجسون» : لا يكون المرء حراً إلا حينما تصدر أفعاله عن شخصيته بأسرها ، وحينما يكون بينها وبين تلك الشخصية من التماثل ما بين العمل الفني وصاحبه[15] .

وعلى كل ما يكفينا من «تارد» رفضه للمبدأ وأخذه عليه «أنه يعرض مبدأ المسئولية للخطر لما ينطوي عليه من إنكار لمعاني المسئولية الخلقية والحق والواجب والاثم ولأنه بغير حرية الاختيار لا توجد أخلاق بالمعنى الذي يفهمه المجموع»[16] .

الفرع الثاني : مارك آنسل والدفاع الاجتماعي الجديد

أهم ما يعنينا في فكر «مارك آنسل» واتجاه الدفاع الاجتماعي الجديد نظرته

---

(12) د . محمد مصطفى القللي : في المسئولية الجنائية ط سنة 1948ص 15، 16 .
(13) المرجع السابق ص 17 .
(14) د . السيد محمد بدوي : نظريات ومذاهب اجتماعية ، المرجع السابق ص 271 .
(15) د. زكريا إبراهيم : مشكلة الحرية ، المرجع السابق ص 22 .
(16) د. زكريا إبراهيم : مشكلة الحرية ، المرجع السابق ص 22 .

الأخلاقية ، فهو يعترف بالمسئولية الأدبية ويؤكد على أن الاختيار الحر أساس للمسئولية الجنائية ، ويقترب مفهوم «آنسل» للفعل الحر من مفهوم «برجسون» السابق عرضه ، فهذه الحرية التي تقيم المسئولية من شأنها أن تجعل الفعل المرتكب يصدر عن شخصيتنا في جماعها ويعبر عنها[17] ، ولعلنا هنا نبصر وشائج القربى بين نظرة «تارد» وفكرة «آنسل» ، والذي يشدهما إلى طريق واحد هو ذلك السند الفلسفي الذي يعضد «تارد» ويعد أصلاً فكرياً لرأي «مارك آنسل» فإحساس الفرد بشخصيته كما يفصح عنها في فعله هو المسئولية وهو الفعل الحر عند الدفاع الاجتماعي الجديد .

وهذا الاتجاه هو حركة تصحيح لفكرة الدفاع الاجتماعي عند «جرامتيكا» ويختلف معه في أمرين :

الأول : أنه يعترف بالمسئولية الأدبية أساساً للمسئولية الجنائية .

الثاني : أنه يعمل من داخل القانون الجنائي ، وأنه دعوة إصلاح وليس خروجاً على القانون ورفضاً لقواعده ، ولقد قيل بحق « إن الخلاف بين حركة الدفاع الاجتماعي الجديد كما يقول بها الأستاذ «مارك آنسل» وحركة الدفاع الاجتماعي كما نادى بها «جرامتيكا» خلاف بين علم الإجرام وبين قانون العقوبات أكثر مما هو خلاف بين مذهبين أحدهما متطرف والآخر معتدل فالواقع أن التصحيح الذي أدخله الأستاذ «مارك آنسل» على أفكار الأستاذ «جرامتيكا» إنما قصد به أن تمارس أهداف المسئولية والعقاب من خلال النظام القانوني الجنائي[18] .

وقد وجه الفقهاء النقد لمذهب الدفاع الاجتماعي الجديد :

(أ)فقال بعضهم ـ وبحق ـ إنه يفتقر إلى أساس منطقي يجمع شتات أفكاره[19] .

(ب) وقال آخرون أنه يضحي بالمفهوم الثوري في الدفاع الاجتماعي في سبيل المحافظة على الأسس التقليدية للقانون الجنائي التي فات أوانها وخاصة فيما يتعلق بالمسئولية الأخلاقية والعقوبة[20] .

وأياً ما كان الأمر يكفينا من «مارك آنسل» تأكيده على ضرورة اعتماد القانون الجنائي

---

(17) د . رؤوف عبيد : التسيير والتخيير ، المرجع السابق ص 281 .

(18) د . جلال ثروت ، الظاهرة الاجرامية ، المرجع السابق ص 22 .

(19) د . محمود نجيب حسني : علم العقاب ، المرجع السابق ص 51 .

(20) د . عبد الأحد جمال الدين : دروس في المبادىء الرئيسية للقانون الجنائي ، المرجع السابق ص 65 وهو رأي الدكتور علي راشد .

في الجريمة والجزاء على الشعور الموجود داخل كل فرد بالمسئولية[21] .

لقد سلم «آنسل» بفكرة الخطأ وحرية الارادة وأقام على أساسها المسئولية الجنائية ، وهذا دليل جديد على صلابة فكرة الارادة وأهميتها لأي بناء قانوني في مجال المسئولية والجزاء .

المبحث الثالث
الصدى القانوني للمسئولية الأدبية

إن حرية الاختيار كأساس للمسئولية الجنائية هي المسلمة الرئيسية في المسئولية الأدبية ، فإذا تعرضت هذه الحرية للنقص أو الفقد انكمشت المسئولية الجنائية أو تراجعت تماماً حسب كل حالة على حدة ، وإذا كان الفلاسفة والفقهاء قد اختلفوا حول حرية الانسان وجوداً وعدماً فإن تشريعات العالم الحديث عدتها حقيقة لا تقبل الجدل ، وعلى أساس وجودها الحي والملموس أقيمت الأبنية الجنائية المعاصرة خاصة في مجال المسئولية .

وعلى هدى من الإيمان بحرية الاختيار أصبحت القاعدة العامة في التشريعات الجنائية المعاصرة أن الإنسان العاقل المختار هو وحده المسئول جنائياً ، فإذا كانت صفة الانسانية في الوجود البشري تجعل أصل القدرة كامناً فيه ـ بحكم تكوينه الفطري ـ فإنه لا يكون أهلاً لتحمل المسئولية الجنائية إلا إذا بلغ عاقلاً وفعل مختاراً ، الأمر الذي يجعل كلاً من التمييز وحرية الاختيار هما مناط المسئولية الجنائية .

وإذا كانت حرية الإرادة ـ بمعناها النفسي الذي اخترناه ـ هي أساس المسئولية الجنائية فإنها في الوقت ذاته هي العمود الفقري للتشريعات الجنائية المعاصرة الأمر الذي يجعل الصدى القانوني للمسئولية الأدبية يستوعب القانون الجنائي كله في المسئولية والتجريم والجزاء ، وسوف لا نعرض هنا إلا القواعد القانونية الجنائية التي تتصل مباشرة بأساس المسئولية وأهم ما يعنينا هنا ما يلي :

1 ـ الإنسان كمحل للمسئولية الجنائية .
2 ـ التمييز والاختيار وهما شرطا المسئولية الجنائية .
3 ـ وأخيراً موانع المسئولية الجنائية .

المطلب الأول : محل المسئولية الجنائية وشروطها

القاعدة العامة أن الإنسان وحده هو محل المسئولية الجنائية ، فلا مسئولية على الحيوان

---

(21) Marc Ancel , la defence Sociale nouvelle . Paris 1956 P . 112 .

والجماد ولا يوصف ما ينتج عن حركتها في الحياة بوصفه الجريمة ، ذلك أن الإنسان غير مخاطب بالقاعدة الجنائية مسئولية وتجريماً وجزاء .

ولم تكن المسئولية الجنائية ـ كما سبق وأشرنا ـ هكذا في كل العصور ، فقد شهدت الانسانية ـ أجيالاً وقوانين ـ فيها كان يسأل ويحاكم ويعاقب الانسان والحيوان والجماد ، إلا أنها مرحلة مضت بمالها أو عليها ولم تعد تعرف التشريعات الجنائية الحديثة والمعاصرة ـ أو هكذا ينبغي أن يكون ـ إلا الانسان محلاً للمسئولية الجنائية .

وهذه القاعدة العامة تعني أن السلوك الإجرامي لا يصدر إلا من إنسان ، وأن المسئولية عنه تنحصر في هذا الانسان ، وأن العقاب يجب أن يرتفع عن غير الإنسان .

الفرع الأول : فيمن يسأل جنائياً

قاعدة التكليف الجنائي لاتخاطب إلا الإنسان فإليه وحده يتوجه حكمها وعليه يقع جزاء مخالفتها ، ذلك أنه وحده من بين جميع الكائنات على هذه الأرض من يملك القدرة على الفهم ويتمتع بحرية الاختيار .

وقد عرفت الشريعة الاسلامية هذا المبدأ وأعلنته منذ خمسة عشر قرناً ، ولكن الفكر الجنائي الغربي لم يسلم به إلا في أعقاب الثورة الفرنسية ومن يومها أصبح أحد المبادىء الرئيسية في التشريعات الجنائية عند الإنسان الحديث والمعاصر[22] فالإنسان بحق هو محور القانون الجنائي .

الإنسان هو المجرم دائماً : ويتفرع عن هذا المبدأ أن صفة الآدمية شرط ضروري وكاف لوصف سلوكه المخالف للقاعدة الجنائية بأنه جريمة ، وسلوك الإنسان هو الذي يوصم بالجريمة ، لأن المجرم إنسان دائماً ولا يتصور أن تقع الجريمة إلا من إنسان[23] .

فالسلوك الإجرامي في أي صورة ـ فعلاً أصلياً أو اشتراكاً ـ لايصدر إلا من إنسان ، فيستبعد من نطاق الجريمة عندما تنسب إلى فاعلها كل ما ساهم به الجماد والحيوان إلا أن يكونا وحدهما فتستبعد الجريمة كلية .

الإنسان ليس مسئولاً دائماً : وإذا كانت صفة الإنسان شرطاً ضرورياً لقيام الجريمة

---

(22) د . عوض محمد : قانون العقوبات ، المرجع السابق ص 441 ، د . محمود نجيب حسني ، شرح قانون العقوبات ، ط 4 ، 1977 ص 531 ، د . السعيد مصطفى السعيد : الأحكام العامة ، المرجع السابق ص 369 ، د . علي راشد : القانون الجنائي ، المرجع السابق ص 326 .

(23) د . عوض محمد : قانون العقوبات ، المرجع السابق ص 410 وقارن د . محمود نجيب حسني ص 531 .

فإنها وحدها ـ وإن كانت أيضا شرطا ضروريا لقيام المسئولية ـ ليست كافية لقيام المسئولية ، فقد تصدر الجريمة عن إنسان وتمتنع مسئوليته لأمر يمس شرط التمييز كالصغر أو شرط حرية الاختيار كالجنون ، وفي هذه الحالة ترتفع عن الجاني المسئولية ويظل الفعل موصوماً بالجريمة ، ويلتصق مانع المسئولية بمن توافر فيه فلا يتعداه إلى غيره من الجناة فاعلين كانوا أو مساهمين ، ولو قلنا بغير ذلك لأفلت من العقاب كل من اشترك مع المجنون والصبي في عمل جنائي ، وتلك نتيجة شاذة يأباها المنطق ولا يستسيغها العقل فضلاً عن عدم اعتراف القانون بها حيث يسأل المساهم مع الصغير والمجنون فعلاً كان أو شريكاً .

ذلك أن مجال الجريمة وأركانها غير مجال المسئولية وشروطها ، فالصبي والمجنون كلاهما يصنع الجريمة في ركنها المادي وركنها المعنوي[24] فإذا ارتفعت عنهما المسئولية فليس ذلك لغياب الجريمة ، وإنما لعارض أصاب التمييز أو لحق بحرية الاختيار ، ويرى بعض الفقهاء «أن أهلية الخضوع للمسئولية الجنائية توافر في جميع الناس قاطبة وفي كل إنسان من حيث كونه إنساناً ولو كان مجنوناً أو صغيراً[25] ، كما فعل العاقل الراشد سواء بسواء ، «غاية الأمر يترتب على تخلف حرية الإرادة لدى المجنون أو الصغير أن يتغير نوع مسئوليته ، فبدلاً من أن يتبع في مساءلته طريق الإيلام ، أي طريق العقوبة ، يتبع معه طريق آخر هو طريق العلاج أو طريق التدبير الوقائي»[26] «والتدابير التي تتخذ مع المجانين والصغار . تدابير مسئولية جنائية بكل معنى الكلمة . لا محض تدابير ادارية ، وهي صورة من المسئولية الجنائية تسمى بالمسئولية العلاجية أو الوقائية تمييزاً لها عن الصورة الأخرى المألوفة والتي يمكن تسميتها بالمسئولية العقابية»[27] ، ونحن إذا كنا نوافق على ما انتهى إليه هذا الرأي من ضرورة وصم سلوك الصغير والمجنون بوصف الجريمة إلا أننا من ناحية أخرى لا نوافق على القول بأن المجانين والصغار من المسئولين جنائياً ، فالتدابير التي تطبق عليهما ليست عقوبة جنائية واستبعاد المسئولية الجنائية ، لا يعني منع المجتمع من التدخل دفاعاً عن أمنه وسلامته وصيانة لقيمه وأشخاصه وعلاجاً لأبنائه ومواطنيه .

وإذا كان صحيحاً ما يقوله هذا الرأي من أن الصغر والجنون ليس مجالهما النظرية العامة للفعل وإنما محلهما النظرية العامة للمسئولية فليس صحيحاً ما يقوله من أنهما ـ أي الصغير والمجنون ـ من أسباب تصنيف المسئولية أي تحديد نوعها على أن تظل مسئوليته

---

(24) د . عوض محمد ، المرجع السابق ص 433 ، د . رمسيس بهنام : النظرية العامة للقانون الجنائي ، المرجع السابق ص 921 وما بعدها .

(25) د . رمسيس بهنام ، المرجع السابق ص 921 .

(26) د . رمسيس بهنام ص 919، 920 .

(27) المرجع السابق ص 919، 920 .

جنائية بل هما من أسباب الإعفاء من المسئولية الجنائية جملة وتفصيلاً[28] .

المسئولية الجنائية للأشخاص المعنوية : إن القول بضرورة صفة الإنسان لقيام المسئولية الجنائية يترتب عليه استبعاد ما سواه من دائرة هذه المسئولية .

فما هو الرأي في مسئولية الأشخاص المعنوية ؟

من المسلم به أن الشخص المعنوي لا يجرم بذاته وإنما بواسطة ممثليه ، ومن المسلم به أيضاً أن مسئولية الشخص المعنوي - على فرض قيامها - لا ترفع المسئولية الجنائية عن ممثليه وهو المرتكب الحقيقي للسلوك الاجرامي .

والسؤال المطروح بداية هو هل يصلح الشخص المعنوي لأن يكون مجرماً ؟ أيّاً كان الأمر حول طبيعة الشخص الاعتباري وهل هو افتراض أم حقيقة فإنه من المسلم به أن وقوع الجريمة من الشخص المعنوي بذاته محال[29] .

فالفقه الجنائي - كما قيل بحق - لا يختلف إذن حول صلاحية الشخص المعنوي لارتكاب الجريمة بنفسه - فقد اتفق الفقهاء على استحالة وقوعها منه - وإنما الخلاف ينصب على مدى جواز مساءلته .

جمهور الفقهاء العرب على أنه محل مساءلة الشخص المعنوي جنائياً ، وهناك رأي مرجوح يقر المسئولية الجنائية للأشخاص المعنوية .

الرأي الأول : نفي المسئولية وهو ما عليه غالبية الفقه الجنائي العربي - والرأي الراجح في إيطاليا وفرنسا - لأسباب عديدة منها :

1 - أن التمييز والاختيار هما أساس المسئولية الجنائية ولا يتصور نسبتها إلى الشخص المعنوي .
2 - أن الجريمة سلوك إنساني لا تقع من الشخص المعنوي وإنما يسأل عنها ممثلوه .
3 - أن الشخص المعنوي يخلقه القانون لغاية معينة يلتزم بلوغها وفقاً لمبدأ التخصص ، وارتكاب الجريمة من الشخص المعنوي - على فرض إمكانه - يعد خروجاً على هذا المبدأ

---

(28) راجع د . عوض محمد قانون العقوبات ، المرجع السابق ص 433 ، فهو يؤصل للفكرة ويصمم سلوك الصغير والمجنون بالجريمة ويبعدهما من مجال المسئولية الجنائية ، ولا شك أن أستاذنا الدكتور رمسيس بهنام يعرض مفهوماً خاصاً به للمسئولية الجنائية عندما يقصد بها الصلاحية لتحمل الجزاء الجنائي عقوبة وتدبيراً .

(29) د . عوض محمد ، المرجع السابق ص 413 ، وحول طبيعة الأشخاص الاعتبارية ، راجع د . إبراهيم صالح ، المسئولية الجنائية الأشخاص الاعتبارية القاهرة سنة 1980 ، ص 29 وما بعدها .

وتجاوزاً للحد من جانب الشخص المعنوي .

4 ـ القول بمسئولية الشخص المعنوي فيه خروج على المبادىء الأساسية للقانون الجنائي وخاصة مبدأ شخصية العقوبة[30] .

الرأي الثاني : إثبات المسئولية يثبت عدد من الفقهاء المسئولية الجنائية للشخص المعنوي ويستندون في ذلك إلى أسس فلسفية واجتماعية وهم يرون الشخص المعنوي حقيقة واقعة لا فائدة أبداً من إنكارها وهم يحاولون الرد على كل الانتقادات التي وجهت إليهم من القائلين بنفي المسئولية الجنائية خاصة وأن المؤتمرات التي عقدت حول هذا الموضوع مثل مؤتمر بوخارست سنة 1926 لم تنته إلى رأي ، فهي وإن حسمت جانباً من القضية فمنعت قيام الجريمة من الشخص المعنوي ، إلا أن مسئوليته لا تزال موضع البحث ، وكان أنصارها قد وجدوا في قرار التشريعات المختلفة لمبدأ المسئولية الجنائية للأشخاص المعنوية دليلاً على سلامة هذا المبدأ أو صلابته[31] .

أساس المسئولية للأشخاص المعنوية وقد اختلف الرأي حول تأصيل المسئولية الجنائية للشخص المعنوي ـ عند دعاتها فبعضهم يؤسس المسئولية الجنائية للشخص المعنوي على أنها مسئولية مفترضة وليست مسئولية جنائية عن فعل الغير ، «ذلك أن الشارع حين ينص على مسئولية الشخص الاعتباري في الاشراف والمراقبة وفي منع وقوع الفعل المؤثم قانوناً ، وبالتالي فلا تكون» مسئولية الشخص الاعتباري إلا مسئولية شخصية «ولا خروج فيها على القواعد العامة من هذه الناحية»[32] .

ويرى آخرون أن مسئولية الشخص المعنوي الجنائية أساسها الاعتراف به كأحد أشخاص القانون الجنائي وهو شخص يملك القدرة والاختيار مثل الشخص الطبيعي

---

(30) من هذا الرأي د . عوض محمد ، المرجع السابق ص 414 ، د . السعيد مصطفى السعيد المرجع السابق 319 ، د . محمد مصطفى القللي ، المرجع السابق ص 35 ، د . علي راشد ، المرجع السابق ص 327 ، د . أحمد عبد العزيز الألفي المرجع السابق ص 319 ، د . محمود نجيب حسني ، المرجع السابق ص 521 ، وله رأي خاص في تأصيل عدم الاعتراف بهذه المسئولية ، د . رمسيس بهنام ، المرجع السابق ص 927 ، د . سمير الجنزوري : الأسس العامة لقانون العقوبات ، سنة 1972 ، د . محمود مصطفى ، المرجع السابق ص 421 ، د . حسن المرصفاوي ، المرجع السابق ص 58 .

(31) من أنصار هذا الرأي في مصر :

أ ـ د . إبراهيم علي صالح : المسئولية الجنائية للأشخاص الاعتباري ، المرجع السابق ص 122 وما بعدها .

ب ـ د . فتحي عبد الصبور : المسئولية الجنائية للشخص الاعتباري ، مجلة القضاة ، العدد الأول 1968 ص 68 ، ويميل إليه د . عبد الوهاب حومد : شرح قانون الجزاء ، المرجع السابق ص 317 .

(32) د . فتحي عبد الصبور ، المرجع السابق ص 82 .

سواء بسواء[33] .

ويرى بعض الفقهاء الفرنسيين أن مسئولية الشخص المعنوي الجنائية هي فرع من المسئولية عن عمل الغير ، ويؤسسها آخرون على أنها مسئولية مادية تقوم على تجريم شكلي لأفعال مجردة من الركن المعنوي .

رأينا في المسألة وأياً ما كان الرأي حول قوة براهين هذا الرأي أو ذاك ، فإن الحقيقة المؤكدة هي أن الشخص المعنوي ليس آدمياً بوجه من الوجوه ومحاولة إدخاله في نطاق المسئولية الجنائية هو كما قيل بحق محض افتعال وتحايل[34] ، و«المسئولية الجنائية بطبيعتها لا تقبل المجاز ولا يمكن أن تقوم إلا على الحقيقة ، وتتلاقى فيها وجهة النظر القانونية ـ كقاعدة ـ مع وجهة نظر علم الطبيعة الكونية ولا يتسق مع هذا النظر أن يتقرر في باب المبادىء العامة لتلك المسئولية مبدأ مساءلة كائن ليست في نظر الطبيعة الكونية صفة الآدمي المزود بجسم ونفس وملكة الإدراك والاختيار»[35]

وعلى الرغم من موقف المشروع فإننا نرى ضرورة استبعاد الشخص المعنوي من نطاق المسئولية الجنائية ويكفي في هذا الصدد مسئوليته الادارية والمدنية ومسئولية ممثله الجنائية ، وإذا رأى المشروع في هذا الاستبعاد أضراراً بمصالح المجتمع فيمكنه استحداث لون من المسئولية جديد على غرار مسئولية الصغار المهم ـ من وجهة نظرنا ـ استبعاد المسئولية الجنائية .

الفرع الثاني : شخصية المسئولية الجنائية

من المسلم به في التشريعات الجنائية والمعاصرة ـ أن الإنسان وحده هو الذي تحمل نتائج فعله ، فشخصية المسئولية الجنائية مبدأ سائد ومقتضاه «أن الإنسان لا يسأل بوصفه فاعلاً أو شريكاً إلا عما يكون لنشاطه دخل في وقوعه من الأعمال التي نص القانون على تجريمها سواء كان ذلك بالقيام بالفعل أو الامتناع الذي يجرمه القانون ، وهذه القاعدة تمليها الفطرة السليمة ويوجبها العدل المطلق ، ثم هي فضلا عن ذلك أفضل السبل لتحقيق الغاية المرجوة من العقوبة الجنائية وإذا كان من المتصور في منطق العدل والقانون أن يرتكب الجريمة شخص ثم لا يسأل عنها لعلة فيه فالعكس غير متصور وفقاً للقاعدة السابقة إذ لا يمكن أن تتعدى المسئولية مرتكب الجريمة إلى سواه ممن لم يسهم فيها بوصفه فاعلاً أو

---

(33) د . إبراهيم صالح : المسئولية الجنائية للأشخاص الاعتبارية ، المرجع السابق .
(34) د . علي راشد : القانون الجنائي ، المرجع السابق ص 327 .
(35) د . رمسيس بهنام : النظرية العامة ، المرجع السابق هامش ص 297 ، 298 .

شريكاً[36] .

فالمسئولية ـ وفقاً لمبدأ الشخصية ـ لا تمتد بأي حال إلى غير الجاني ، وقد انتهى إلى ذلك المؤتمر الدولي السابع لقانون العقوبات بمناسبة بحث المساهمة الجنائية ، فنص على أنه لا يسأل شخص عن جريمة يرتكبها غيره الا إذا أحاط عمله بعناصرها واتجهت إرادته إلى المساهمة فيها[37] .

فمبدأ شخصية المسئولية الجنائية له جانبان :

الأول إيجابي : وهو يقرر مسئولية الإنسان عن أعماله هو .

الثاني سلبي : وهو يقرر عدم مسئولية الإنسان عن أعمال غيره .

وقد نص الدستور المصري في المادة 1/66 على شخصية العقوبة ، وهو نص يفيد ضمناً تقرير الدستور لمبدأ شخصية المسئولية الجنائية .

والحق أن الفكر الجنائي قد كافح طويلاً حتى وصل إلى هذا المبدأ ، فقد كانت المسئولية في القديم شاملة تصيب الفرد وأسرته وقبيلته .

وفي تشريعاتنا الجنائية المعاصرة نصوص تبدو لأول وهلة وكأنها خرجت على مبدأ شخصية المسئولية ، وارتدت بنا إلى عصور المعاناة حيث يسأل الشخص جنائياً عن جريمة لم يساهم فيها لا مادياً ولا معنوياً ، وقد أدت التطورات المعاصرة في حياة المجتمع وتشابك العلاقات بين العمال وأرباب الأعمال وثورة الاتصال المعاصرة والتغيرات الاقتصادية الواسعة النطاق ، أدى ذلك كله إلى اتساع دائرة النصوص التي توحي بخروج المشرع على مبدأ شخصية المسئولية خضوعاً لحركة الواقع والصور الواضحة في هذا الصدد تتمثل في بعض جرائم الصحافة والنشر والجرائم الاقتصادية وجرائم العمل .

فإلى أي مدى تعد هذه المسئولية خروجاً على مبدأ شخصية المسئولية ؟

المسئولية عن فعل الغير : ما يسمى بالمسئولية عن فعل الغير هو تفسير فقهي لبعض النصوص القانونية التي تقل في المجموعة الجنائية وتكثر في التشريعات الملحقة .

فالمادة 195 من قانون العقوبات تقول «مع عدم الإخلال بالمسئولية الجنائية بالنسبة لمؤلف الكتاب أو واضع الرسم أو غير ذلك من طريق التمثيل يعاقب رئيس تحرير الجريدة أو المحرر المسئول عن قسمها الذي حصل فيه النشر إذا لم يكن رئيس التحرير بصفته فاعلاً

---

(36) د . عوض محمد ، المرجع السابق ص 442 .

(37) د . محمد مصطفى ، المرجع السابق ص 404 .

أصلياً للجرائم التي ترتكب بواسطة صحيفته .

ومع ذلك يعفى من المسئولية الجنائية :

١ - إذا أثبت أن النشر حصل بدون علمه وقدم منذ بدأ التحقيق كل ما لديه من المعلومات والأوراق للمساعدة على معرفة المسئول عما نشر .

2 - أو إذا أرشد أثناء التحقيق عن مرتكب الجريمة وقدم كل ما لديه من المعلومات ولو لم يعم بالنشر لعرض نفسه لخسارة وظيفته في الجريمة أو لضرر جسيم آخر .

وهذه المادة تكاد تمثل النظرة العامة للمشروع إزاء هذا اللون من المسئولية ، ويكاد يرى الفقه - أن إقرار هذه المسئولية والنص عليها من جانب المشرع يعد خروجاً على مبادىء القانون الجنائي خاصة . مبدأ شخصية المسئولية ويختلف الرأي حول تأصيلها[38] .

مسئولية مفترضة : «أكثر الفقهاء على أنها مسئولية مفترضة في الحقيقة والواقع ، وقد أقامها المشرع تحقيقاً للمصلحة المرجوة من العقاب حتى لا يفلت من العقوبة أصحاب المصلحة الحقيقية في العمل إذا ما أخل أتباعها بالإجراءات المفروضة لحسن سيره وحماية المصلحة العامة[39] .

والفقهاء مع قولهم بالمسئولية المفترضة - وفق هذا الرأي - يختلفون في مداها فبعضهم يحصر الافتراض في القصد الجنائي وحده وبعضهم يجعل الافتراض مستوعباً للجريمة كلها بركنيها المادي والمعنوي .

مسئولية مادية : ويرى بعض الفقهاء أنها مسئولية مادية فالمشرع لا يعنيه في هذه الحالة إلا ثبوت الصفة وتوافر الواقعة الإجرامية فإذا وجدا قامت المسئولية دون حاجة إلى الركن المادي أو الركن المعنوي .

مسئولية عادية : ويرى فريق آخر من الفقهاء أن المسئولية الجنائية في الأحوال السابقة وما يشابهها ليست من قبيل المسئولية عن فعل الغير ولكنها مسئولية عادية قوامها سلوك وخطأ شخصيان .

رأينا الخاص : يرى بعض الباحثين في جرائم الصحافة والنشر أن المشرع المصري لم ينجح بهذا التحايل القانوني في حل مشكلة المسئولية الجنائية عن جرائم النشر حلاً

(38) د . عوض محمد : قانون العقوبات ، المرجع السابق ص 444 ، وما بعدها حيث يعرض الأراء المختلفة في هذا الصدد وعنه ننقل بإيجاز ما أثبتناه في المتن .

(39) المرجع السابق ص 445 .

عملياً[40] ، ونحن نعمم فنرى في المواجهة التشريعية ـ لهذه المشكلة حلاً لا يحقق الغاية ، فالنظام القانوني كل لا يتجزأ وكان بوسع المشرع أن يوجد حلولاً بديلة توائم مصلحة المجتمع وتحافظ عليها ولا تتنافر مع منطق القانون الجنائي أو ترتد عن مبادئه الأساسية .

ثم لماذا الإصرار على المسئولية الجنائية حتى ولو لم تتوافر شروطها ؟ إن المسئولية عن عمل الغير ردة في الفكر الجنائي لا يستساغ قبولها أو تبريرها ونحن نميل إلى رأي في الفقه ـ يتجه نحو تفسير نصوص المسئولية في هذا الصدد بحيث لا تصادم مبدأ شخصية المسئولية «الأصل أن الشخص لا يسأل عن فعل غيره بل عن فعل نفسه وهذا الأصل من الدعائم الأساسية في التشريعات الجنائية ولذلك فإنه يتعين التزامه دائماً عند تفسير النصوص . وإذا ثار الشك في نص واحتمل وجهين وجب حمله على ما يوافق هذا الأصل دون ما يخالفه ، ولا يجوز التسليم بمسئولية الشخص قانوناً عن فعل غيره إلا إذا استحال تطويع النص بما يتسق مع الأصل ، وذلك لا يتأتى إلا إذا كان النص صريحاً وقاطعاً في تقرير هذه الصورة الشاذة من صور المسئولية وليس في النصوص التي ذكرت ما يدل صراحة على أن المشرع قصد بها الخروج على الأصل المتقدم»[41] .

وميزة هذا الرأي أنه يدفع الحرج عن الفقه ويرفع الخروج عن المشرع فالمسئولية هنا شخصية أساسها التزام المسئول بالحيلولة دون وقوع المخالفة ، وهو التزام بتحقيق غاية وليس التزاماً ببذل عناية ، ويظل مسئولاً عنها إلا إذا أثبت أن وقوع المخالفة كان أمراً لا صلة له فيه ولا قبل له برده[42] ، وإلى مثل ذلك انتهت محكمة باريس الجنائية في حكم صدر عام 1961 قالت فيه «يسأل جنائياً من ارتكب الجرم أو كان ملزماً بمنعه وقادراً على ذلك ، لذلك لا يسأل المدير العام لشركة المساهمة إذا كانت الشركة كبيرة لأنه لا يستطيع أن يمارس الرقابة بصورة شخصية»[43] .

ولا شك أن الفقه الجنائي إذ يرى في هذا اللون من المسئولية ـ عند تقريرها استثناء من القواعد العامة[44] ، لا يكون إلا بنص ولا يجوز التوسع فيه ، إن الفقه الجنائي بهذا الموقف إنما يفصح عن مدى أهمية الاختيار الحر في البناء النظري للمسئولية الجنائية .

---

(40) د . رياض شمس : حرية الرأي ، القاهرة سنة 1947 ، جـ 1 ص 34 وما بعدها .

(41) د . عوض محمد ، المرجع السابق ص 448 .

(42) المرجع السابق ص 449 .

(43) د . عبد الوهاب حومد : شرح قانون الجزاء الكويتي ، المرجع السابق ص 313 .

(44) د . محمود مصطفى ، المرجع السابق ص 444 ، د . السعيد مصطفى السعيد المرجع السابق ص 340 .

الفرع الثالث : شرطا المسئولية الجنائية

لا يكفي وقوع الفعل المكون للجريمة مادياً ونسبته إلى الفاعل للقول بقيام المسئولية الجنائية ، بل لا بد من توافر شرطين مع أساس المسئولية الجنائية .

فحتى يكون الفاعل جديراً بتحمل المسئولية عن أعماله يجب أن تتوافر فيه صفتان أساسيتان هما الادراك وحرية الاختيار فإذا ما توافرا قامت المسئولية وأصبح الشخص أهلاً لأن يحاسب عن أعماله .

أولاً : الادراك والتمييز

وهو الشرط الأول لحمل المسئولية الجنائية ويعني قدرة الشخص على فهم ماهية سلوكه وتقدير ما يترتب عليه من نتائج وهذا الفهم ينبغي أن يحيط بالفعل في ذاته وبنتائج هذا الفعل الطبيعية كما هي في الواقع المألوف وأيضاً القيمة الاجتماعية له[45] .

وقد نصت المادة 62 من قانون العقوبات بقولها «لا عقاب على من يكون فاقد الشعور الشعور أو الاختيار في عمله وقت ارتكاب الفعل «فحيث ينتفي التمييز يستبعد المشرع المسئولية الجنائية» .

مناط التمييز : والإنسان لا يبلغ مرحلة التمييز طفرة واحدة بل لا بد من مراحل حياة يقطعها الإنسان حتى يتحقق التمييز وقد جعل المشرع من البلوغ قرينة على حصول الإدراك وتحقق التمييز ، ومتى بلغ الانسان تمتع في نظر القانون بالقدرة على الفهم والإدراك وأصبح مسئولاً أمام القواعد الجنائية علم بالقانون أو جهله فمتى توافرت القدرة على التمييز لا يصح الاعتذار بجهل القانون بل إن هذا الجهل - كما قيل بحق - لا يخل بالتمييز سواء كان جهلاً مصحوباً بالقدرة على العلم بالقانون أو مقروناً بالعجز المطلق عنه[46] .

ويعلل البعض ذلك بأن العلم بقانون العقوبات والتكييف المستخلص منه مفترض[47] «وهذا التعليل غير دقيق لأنه ينطوي على التسليم ضمناً بلزوم العلم بالقانون كشرط في التمييز وإلا لما كان في الاحتياج بافتراضه فائدة ، وهذا غير صحيح من وجهين : الأول أن التمييز في حقيقة لا يتمثل في ذات العلم بالشيء أو إدراكه بل في القدرة على ذلك فمن أوتي القدرة كان مميزاً ولو فاته العلم حقيقة ولهذا يوصف الجاهل بأنه غير مميز ، والثاني

---

(45) د . عوض محمد ، المرجع السابق ص 39 .

(46) د . عوض محمد ، المرجع السابق ص 439 .

(47) د . نجيب حسني ، المرجع السابق ص 541 .

أن التمييز لا يقتضي غير إدراك القيمة الاجتماعية للسلوك ، أما القيمة القانونية له فتخرج أصلاً عن موضوعه»[48] .

وشرط التمييز منصوص عليه صراحة أو ضمناً في كل التشريعات العربية وهو يبين موقفها من الأساس الذي تبنى عليه مسئولية الفرد جنائياً .

«إننا إذا رجعنا إلى تلك التشريعات لوجدنا أن كلاً منها قد اختط واحداً من طريقين ، الأول منهما أن يذكر في صراحة إشتراط توافر الادراك والارادة لمساءلة الشخص جنائياً ، والطريق الأخر هو السكوت عن ذكر تلك القاعدة العامة مع الاكتفاء ببيان صور المسئولية المختلفة وأحوال انعدامها ، على أنها جميعاً تتفق على اشتراط توافر الادراك والارادة ـ سواء صراحة أو ضمناً ـ لدى الشخص لإمكان مساءلته جنائياً . ويؤدي هذا إلى أنها لا تقبل فكرة حتمية الجريمة وتنحو نحو المذهب التقليدي في بناء المسئولية الجنائية على أساس المسئولية الأدبية أو الخلقية»[49] .

ولا شك أن فكرة موانع المسئولية الجنائية أو تخفيفها لا مكان لها حيث لا يعترف القانون الجنائي بالتمييز وحرية الاختيار باعتبارها شرطي المسئولية الجنائية ، وأن كليهما يمكن أن يزيد وينقص ويفقد .

ثانياً : حرية الاختيار

وهي الشرط الثاني لقيام المسئولية الجنائية ، وتعني قدرة الانسان على توجيه نفسه إلى عمل معين أو الامتناع عنه ، أو هي قدرته على الفعل والترك ولها المعنى نفسه في المجال الجنائي «إذ يراد بها قدرة المرء على تصفح صور السلوك الممكنة وانتقاء أفضلها من وجهة نظره»[50] .

وحتى تتوافر حرية الاختيار لا بد من وجود أمرين :

الأمر الأول : إمكان الفعل ، فإذا كان الفعل أو السلوك المراد غير ممكن أو مستحيلاً في ذاته فلا محل للقول بحرية اختيار في مواجهته .

الأمر الثاني : وجود البدائل أي أن يوجد في عالم الإمكان أكثر من فعل ممكن ، فلو كنا أمام فعل واحد لا بديل له ولا محيص عنه فلا مكان لحرية الاختيار لأنها لا تقوم إلا في

---

(48) د . عوض محمد ، المرجع السابق ص 349 .
(49) د . حسن المرصفاوي : قواعد المسئولية الجنائية سنة 1972 ص 61 .
(50) د . رمسيس بهنام ، المرجع السابق ص 918 .

عـالم الممكنات ، لا بـد من إمكان الفعـل وإمكان الامتنـاع حتى يمكن القول بحـريـة الاختيار .

والإرادة وحرية الاختيار أمران مختلفان ، وذلك أن الإرادة مكـانها نظريـة الفعل بركنيه المادي والمعنوي أي نظرية الجريمة ، أما حرية الارادة فإن مكانها في نظرية المسئولية عن الفعل ولا تلازم بين الأمرين فقد توجد الجريمة وتنعدم المسئولية[51] ، وكما نصت المادة (62) من قانون العقوبات المصري على أنه لا عقاب على من يكون فاقد الشعور فقد نصت أيضاً على أنه لا عقاب على من يكون فاقد الاختيار ، ونعتقد أن جملة «لا عقاب» لا تفي بالمعنى الدقيق لأن تخلف الاختيار الحر يمنع المسئولية الجنائية لا مجرد العقاب على الجريمة وكان الأجدر بالمشروع أن يستخدم تعبير لا مسئولية بدلاً من لا عقاب .

وقد أخطأ المشرع السـوداني أيضاً عند استخدام تعبير لا جريمة ، ذلك أن الذي يرتفع في هذه الحالة مسئولية الفاعل لا وصف الجريمة عن الفعل وهو ما لم يـلاحظه المشرع السوداني عندما نص في المادة 50 عقوبات بأنه «لا جريمة في فعل يقع من شخص تعوزه وقت ارتكابه القدرة على إدراك ماهية أفعاله أو السيطرة عليها بسبب من الأسباب الآتية :

ونعتقد أن صياغة المادة 60 من القانون الجزائي العراقي والمادة 1/22 من قانون الجزاء الكويتي ، نعتقد أن صياغة هاتين المادتين أكثر توفيقاً في التأكيد على المعنى المقصود .

فالمادة 60 من القانون العراقي تنص على أنه «لا يسأل جزائياً من كان وقت ارتكاب الجريمة فاقد الادراك والارادة لجنون . . . أو لأي سبب آخر يقرر العلم أنه يفقد الادراك والارادة» وتنص المادة 1/22 من قانون الجزاء الكويتي على أنه «لا يسأل جزائياً من يكون ـ وقت ارتكاب الفعل ـ عاجزاً عنه إدراك صفته غير المشروعة أو عاجزاً عن توجيه إرادته بسبب . . . .»[52] .

خلاصة القول أن توافر الاختيار وتعاصره مع الفعل المرتكب يجعل صاحبه أهلاً للمسئولية الجنائية فإذا انتفى الاختيار ارتفعت المسئولية الجنائية ولا يؤثر ذلك في طبيعة الفعل المرتكب وتأثيماً «لأن حرية الاختيار شرط لقيام المسئولية أمام الارادة فلازمة لقيام الجريمة»[53] .

وحرية الاختيار إذا ما توافرت في الشخص قبل الفعل أثبتت مسئوليته بالقوة وإذا

---

(51) د . رمسيس بهنام ، المرجع السابق ص 918 .

(52) د . حسن المرصفاوي ، قواعد المسئولية الجنائية ، المرجع السابق ص 62 ، د . عبد الوهاب حومد ، شرح قانون الجزاء الكويتي ، المرجع السابق ص 260 .

(53) د . عوض محمد ، المرجع السابق ص 440 .

تعاصرت مع الفعل قامت المسئولية في الواقع أما إذا تخلفت حين الفعل وتوافرت بعده ارتفعت المسئولية ، وإذا وجدت مع الفعل وتخلفت بعده فلا أثر لها على المسئولية الجنائية للفاعل وقد تؤثر في سير المحاكمة أو في العقاب وتنفيذه .

المطلب الثاني : موانع المسئولية الجنائية

تنص غالبية التشريعات على أسباب تحددها صراحة ويكون من شأنها رفع مسئولية الفاعل وبالتالي الحيلولة دون عقابه .

وقد تضمنت النصوص التشريعية أسباباً عدة بعضها يبيح الفعل وبعضها يمنع العقاب وبعضها يرفع المسئولية ، الأمر الذي أدى إلى التضارب الفقهي في تكييف هذه الأسباب والفصل بينها علمياً ووضعها المنهجي في البحث الجنائي .

وقد نجح الفقهاء إلى حد كبير في الفصل بين أسباب الإباحة باعتبارها تعدم أثر الفعل وترفع عنه وصف الجريمة وبين موانع المسئولية الجنائية التي ترفع المسئولية الجنائية ويظل وصف الجريمة لصيقاً بالفعل كما تظل المسئولية المدنية عنه قائمة ، بل قد يؤخذ الفاعل ببعض تدابير أمنية حفاظاً على حق المجتمع في السلامة والاستقرار .

إلا أن الفقهاء لم يحالفهم التوفيق في تكييف موانع المسئولية وحصر نطاقها وتحديد أساسها وبيان دوره ، فاختلطت بموانع العقاب كما اختلطت بالجريمة ذاتها خاصة ركنها المعنوي الأمر الذي يدعو إلى وقفة متأنية أمام موانع المسئولية الجنائية للوصول إلى المفهوم العلمي الدقيق لها .

الفرع الأول : تحديد موانع المسئولية

تعريف

يكاد يتفق الفقه الجنائي العربي ـ أسوة بنظيره في فرنسا وإيطاليا ـ على بحث موانع المسئولية الجنائية عند دراسة الركن المعنوي للجريمة[54] ويلتصق الفقه تماماً بالنص التشريعي ، فيرى في عوارض المسئولية الجنائية أو موانعها ـ نوعين :

---

(54) د . محمد مصطفى القللي ، المرجع السابق ص 239 ، د . السعيد مصطفى السعيد ، المرجع السابق ص 438 ، د . علي راشد المرجع السابق ص 333 . محمود نجيب حسني المرجع السابق ص 545 ، د . محمود مصطفى المرجع السابق ص 427 ، د . رمسيس بهنام المرجع السابق ص 887 ، د . حسن صادق المرصفاوي المرجع السابق ص 104 ، د . سمير الجنزوري المرجع السابق ص 234 ، د . عبد الوهاب حومد المرجع السابق ص 259 . أحمد عبد العزيز الألفي المرجع السابق ص 391 ، أكرم نشأت ابراهيم ، الأحكام العامة في قانون العقوبات العراقي بغداد 1962 ص 8 8 .

موانع موضوعية تتصل بالواقعة المادية ذاتها ومثالها الإكراه ، وموانع شخصية تتعلق بفاعل الجريمة وتتصل بالتمييز وحرية الاختيار ويندرج تحتها الصغر والجنون والغيبوبة .

ونحن بداية نتساءل ـ حتى يمكن تحرير موانع المسئولية ـ هل هي تتعلق بالفعل المرتكب أو بفاعل الجريمة ؟

إن التعريف الفقهي للموانع يؤكد صلتها بالفاعل وينفي ارتباطها بالفعل . يقول دكتور السعيد مصطفى السعيد : موانع المسئولية هي الأسباب التي من شأنها إسقاط المسئولية عن الجاني لأنها تؤثر في شرطين ، تحملها وهما الادراك وحرية الاختيار فتفقدهما أو تفقد أحدهما وهذه الأسباب شخصية تتصل بالفاعل ولا شأن لها بالجريمة فهي تبقى على أصلها من التحريم[55] . كما أن التعريف للموانع يؤكد صلتها بالتمييز وحرية الاختيار صلة وجود وعدم فإذا امتنع التمييز وحرية الاختيار امتنعت المسئولية الجنائية وتوجد بوجودها .

والموقف الفقهي هنا متناسق مع الأساس الفلسفي للتشريع الذي يقر الارادة الحرة ويقيم وفقها نظرية المسئولية الجنائية .

فإذا كانت موانع المسئولية الجنائية تتصل بالفاعل وتنفصل عن الفعل فأين مكانها من البحث الجنائي ؟ ـ كما سبق القول ـ لقد بحثها الفقهاء عند دراسة الركن المعنوي ، وربما لا ضير في ذلك ، ولكن فريقاً من الفقهاء اتجه إلى القول بتعلق الموانع بالركن المعنوي ، فالمراد بموانع المسئولية «الحالات التي تتجرد فيها الارادة من القيمة القانونية فلا يعتد بها القانون ولا تصلح محلاً للموصف السابق ولا يتوافر بها الركن المعنوي للجريمة»[56] .

وهذا الرأي عندنا محل نظر حيث يخلط بين الارادة التي هي قوام الركن المعنوي ـ بل هي في التحليل الدقيق شرط لازم لقيام الجريمة بركنيها المادي والمعنوي ـ وبين حرية الاختيار التي تقوم بها المسئولية الجنائية ، إن البحث في موانع المسئولية ـ كما قيل بحق ـ يقتضي بحكم الضرورة العقلية أن تكون ثمة جريمة وقعت وأن تقوم بالفاعل علة تجعله غير أهل لعقوبتها[57] .

ويعضد هذا الرأي ما يكاد يتفق عليه الفقهاء من أن مانع المسئولية لا يرفع وصف الجريمة عن الفعل وأنه شخصي يتعلق بكل مجرم على حدة فاعلاً أصلياً كان أو شريكاً

---

(55) المرجع السابق ، ص 438 ونستطيع أن نفهم المعنى نفسه من كل كتب الفقهاء السابق الاشارة إليهم على اختلاف وتنوع أساليبهم .

(65) د . محمود نجيب حسني ، المرجع السابق ص 54 .

(57) د . عوض محمد ، المرجع السابق ص 461 .

فيستفيد منه من قام فيه وحده ويسأل المساهمون أن التعريف الفقهي للموانع يؤكد صلتها بالفاعل وينفي ارتباطها بالفعل ، يقول الدكتور السعيد مصطفى السعيد «موانع المسئولية هي الأسباب التي من شأنها إسقاط المسئولية عن الجاني لأنها تؤثر في شرطي تحملها وهما الادراك وحرية الاختيار فتفقدهما أو تفقد أحدهما وهذه الأسباب شخصية تتصل بالفاعل ولا شأن لها بالجريمة فهي تبقى على أصلها .

فاعلين كانوا أم شركاء[58] . فموانع المسئولية إذن تتعلق بالتمييز وحرية الاختيار ولا صلة لها بالجريمة سواء في ركنها المادي أو ركنها المعنوي فمكانها كما قيل في نظرية المسئولية لا في نظرية الجريمة ، وموانع المسئولية الجنائية في حدها الصحيح الذي نرتضيه هي «الأسباب التي تفقد الشخص قدرته على التمييز أو الاختيار فتجعله غير أهل لتحمل المسئولية الجنائية» .

فهي تفارق أسباب الإباحة لأن السبب المبيح يرفع وصف الجريمة عن الفعل ومانع المسئولية لا يرفعه . وهي تفارق موانع العقاب لأن مانع العقاب يدفع العقوبة ولا يرفع المسئولية عن الشخص ومانع المسئولية يرفعها ، وموانع المسئولية في القانون ثلاثة هي الصغر والجنون والسكر ولكل مانع أحكامه ولكنها تتفق في المبادىء التالية :

1 ـ أنها ترفع المسئولية الجنائية فقط ولكن الجريمة باقية ويعاقب المساهم فيها شريكاً كان أو فاعلاً .

2 ـ أنها ترفع المسئولية الجنائية فقط أما المسئولية المدنية فيتحملها الفاعل في ذمته المالية .

3 ـ الموانع شخصية فلا تمتد إلى غير من توافرت فيه .

4 ـ أما أثر المانع عند توافره فهو امتناع المسئولية الجنائية عن من توافر فيه وبالتالي امتناع الجزاء الجنائي .

خلاصة القول أن موانع المسئولية الجنائية هي أسباب شخصية تتعلق بفاعل الجريمة وتتصل بالتمييز وحرية الاختيار ولا صلة لها بالموانع الموضوعية التي تتصل بالواقعة المادية ذاتها ودائماً هي أسباب داخلية تتعلق بالحالة العقلية والنفسية للفاعل ، ذلك أن أساس الموانع التمييز والاختيار وهما أمران داخليان في الانسان لصيقان بمراحل عمره ومرتبطان بتكوينه النفسي والعقلي عموماً .

الفرع الثاني : الصغر والمسئولية الجنائية

تتفق التشريعات الجنائية المعاصرة على إبعاد الصغير من نطاق المسئولية الجنائية ،

---

(58) د . السعيد مصطفى السعيد ، المرجع السابق ص 438 ، د . عبد الوهاب حومد ، المرجع السابق ص 259 ، د . عوض محمد ، المرجع السابق ص 433 .

وهذا مبدأ عام في الفكر الجنائي المعاصر والخلاف بين التشريعات يدور حول السن التي إذا بلغها الانسان تجاوز مرحلة الصغر وأصبح أهلاً للمسئولية وهو خلاف لا يمس المبدأ وإنما يتعلق بالتطبيقات والتفاصيل .

ولأهمية السن ودوره على ملكة التميز عند الانسان وجدت التشريعات الجنائية حرجاً في إقرار المسئولية الجنائية الكاملة دفعة واحدة ، ولهذا فإن أغلب التشريعات أميل إلى البدء بمسئولية جنائية مخففة هي ما أطلق عليها مسئوليات الأحداث ، وعند بلوغ سن معينة هي الثامنة عشرة في التشريع الجنائي المصري يصبح الشخص صالحاً لتحمل المسئولية الجنائية ويصبح محلاً لمسئولية جنائية كاملة ، والذي يهمنا هنا هو إقرار أصل المسئولية سواء كانت مخففة أو كاملة .

وأمام القانون يمر الانسان بثلاث مراحل حتى يصل إلى المسئولية الجنائية الكاملة .

المرحلة الأولى : من الولادة حتى السابعة .

الصغير منذ انفصاله عن أمه وحتى السابعة غير أهل للمسئولية لتخلف شرط التميز ، وقد جعل المشرع من صغر السن في هذه الحالة قرينة قانونية لا تقبل .

إثبات العكس على عدم توافر التميز ، ولا يقبل من أحد أن يقدم الدليل على أن الصغير مدرك حتى ثبت قدرته الفعلية على الادراك لنضوجه قبل الأوان[59] .

وقد أجمعت التشريعات العربية ـ كغيرها من التشريعات ـ على أن فعل الصغير في هذه المرحلة لا تترتب عليه أية مسئولية جنائية .

ونتساءل ما هو التكييف القانوني لفعل الصغير في هذه الحال ؟ في حالتنا هذه فإن الفقه يكاد يستبعد قدرة الصغير على الجريمة ذلك أنه لم يتوافر لديه أي قدر معتبر من التميز يقوم به الركن المعنوي في الجريمة ، وقد أكدت ذلك المذكرة الايضاحية لقانون الأحداث رقم 31 لسنة 1972 بقولها «إن الحدث الذي يقل سنه عن سبع سنوات ويرتكب فعلاً مخالفاً لقانون العقوبات ينظر إليه بوصفه معرضاً للانحراف لا بوصفه مرتكباً لجريمة» .

بل إن الرأي الفقهي الذي يؤكد قدرة الصبي والمجنون على فعل الجريمة يرى أن الرضع وحديثي الفطام لا يوصف فعلهم بالجريمة لتخلف الركن المعنوي[60] .

---

(59) د . السعيد مصطفى السعيد ، المرجع السابق ص 482 ، د . عبد الوهاب حومد ، المرجع السابق ص 286 .

(60) د . عوض محمد ، المرجع السابق ص 464 ونلاحظ أن المجتمعات تختلف في سن الفطام .

ورأينا في هذه المسألة أن الصغير دون السابعة ـ عدا حديثي الولادة ـ يوصف فعله بالجريمة وتمتنع مسئوليته الجنائية وقد نشرت بعض الصحف الأجنبية أن أخوين أحدهما لم يتم السابعة والثاني في الخامسة من عمره اتفقا على قتل والدهما بمسدسه ونفذا القتل فعلاً[61] .

وميزة هذا الرأي أنه يتيح للقضاء عقاب المساهم في الحالة السابقة ـ شريكاً كان أو فاعلاً ـ فالقول بانتفاء الجريمة يحول دون المساءلة ، ولا ضير في ذلك على الصغير لأن مانع المسئولية يحول دون عقابه ولا نرى مانعاً في ذات الوقت أن يقرر تحول دون إهماله أو التقصير في تهذيبه ، وعلى سبيل المثال فإن القاضي الكويتي بالنسبة للصغير الذي بلغ الثامنة ـ يمكنه أن يقضي بتوبيخ الحدث وتسليمه إلى أهله ، هذا التوبيخ تدبير لا نظن أنه غير مجد في حالة الصبي دون السابعة .

المرحلة الثانية من السابعة حتى الخامسة عشرة :

وسن الخامسة عشرة ليس متفقاً عليها بين جميع التشريعات وإن اتفقت في ضرورة التمييز وحرية الاختيار حتى تبدأ المسئولية الجنائية كاملة أو مخففة .

والصبي في هذه المرحلة يوجد لديه تمييز ناقص ـ الأمر الذي يبرر تدخل المشرع لمواجهة سلوكه الموصوف بالجريمة ، والتشريعات في هذه الحالة تفترض في الصغير قدرة ما على الفهم والادراك وتقرر بعض التدابير التي تحد من الخطورة الاجتماعية لفعله .

فما هي طبيعة هذه المسئولية ؟

يرى جانب من الفقه أن مسئولية الصغير بعد السابعة هي مسئولية جنائية وأن ما يوقع عليه هي بدائل عن العقاب ذلك أن الذي تجاوز سن السابعة له نصيب من الأهلية للمسئولية الجنائية وله خطورة ملموسة وفي ذلك ما يسمح بانزال التدابير الجنائية عليه[62] ويرى جانب آخر من الفقه أن الصبي المميز حتى سن الخامسة عشرة ـ أو حتى يغادر هذه المرحلة ـ غير مسئول جنائياً ، وبالتالي فإن ما يطبق عليه من تدابير هي فقط للتأديب والتهذيب[63] .

---

(61) د . عبد الوهاب حومد ، المرجع السابق ص 286 .

(62) د . محمود مصطفى ، المرجع السابق ص 449 ، د . محمود نجيب حسني المرجع السابق ص 547 ، د . حسن المرصفاوي المرجع السابق ص 188 .

(63) د . عوض محمد المرجع السابق ص 464 ، د . عبد الوهاب حومد المرجع السابق ص 286 ، د . أحمد عبد العزيز الألفي المرجع السابق ص 327 .

وعندنا أن الرأي الثاني أجدر بالتأييد ، فعلة امتناع مسئولية الصغير ليس انتفاء التمييز بل انعدام أثره وهو منعدم في المرحلة الأولى وفي المرحلة الثانية ، وإذا كان الشارع قد قرر ضرورة تقويم فعل الصغير في هذه المرحلة فإنه لم يقرر مسئوليته جنائياً ، والتدبير الموقع عليه في هذه المرحلة هو تدبير وقائي وليس عقوبة جنائية والمادة 80 من قانون العقوبات الليبي تفصح عن ذلك صراحة حين نصت على أنه «لا يكون مسئولاً جنائياً الصغير الذي لم يبلغ سن الرابعة عشرة ، غير أن للقاضي أن يتخذ في شأنه التدابير الوقائية الملائمة إذا كان قد أتم السابعة من عمره وقت ارتكاب الفعل الذي يعد جريمة قانوناً» .

ونحن هنا لا نسير في ذيل المشرع ، فلو أنه نص على مسئولية الصغير جنائياً في هذه المرحلة لوجهنا إليه النقد لأخذه بمبدأ المسئولية المادية .

وفي ذلك ما فيه ردة إلى الوراء وإخلال بالمبادىء الجنائية الأساسية التي اتفق عليها الفكر الجنائي المعاصر .

وقد نسب البعض إلى الفقه الاسلامي أن المسئولية الجنائية فيه تبدأ عند السابعة[64] . وهذا الرأي يعارض صحيح المنقول من نصوص الفقه الاسلامي ، حيث لا تبدأ المسئولية الجنائية إلا بالبلوغ ، ويحدده الفقهاء عادة بالخامسة عشرة ، وقبل هذه السن لا يعاقب حداً ولا يجب عليه القصاص وإنما تجب الدية باعتبارها حكماً وضعياً .

المرحلة الثالثة مرحلة المسئولية :

وهذه المرحلة تبدأ فيها المسئولية الجنائية ، وأن تواتر القانون الجنائي على التدرج فيها من مسئولية مخفضة إلى مسئولية كاملة حتى لا تحدث طفرة في الحكم الجنائي قد تخل بهدف العقاب ونتائجه . وهو أمر لا يتعلق بأصل المسئولية بل هو مرتبط بالسياسة التشريعية ، وواضح أن السن التي تبدأ عندها المسئولية تحدد يوم ارتكاب الجريمة لا يوم إصدار الحكم أو تنفيذه .

الفرع الثالث : الجنون والمسئولية الجنائية

ربما كان الجنون أقدم مانع للمسئولية عرفته التشريعات الجنائية ، إلا أنه على عراقته تعرض للإنكار في عصور متعددة من التاريخ ، ولا شك أن الشريعة الاسلامية هي أول نظام قانوني نص على الجنون كمانع عام للمسئولية في نظرية الجريمة .

أما العالم الغربي فحتى القرن التاسع عشر كانت القوانين تعترف بالمسئولية الجنائية

(64) د . سمير الجنزوري المرجع السابق ص 325 .

للمجنون وتراها نظاماً عادلاً ، ففي القرون الوسطى كانت تخيلات الناس تضطرب أمام المجنون الذي كانوا يرونه ذا طبيعة شيطانية غامضة ، وانطلاقاً من هذه النظرة قرروا أن المجنون مسئول عن فعله وهذا أيضاً كان رأى الفقيه «موياردي فوجلان» الذي دعا إلى معاقبة المجنون كالعاقل[65] .

وقد عرفت فرنسا لأول مرة ـ عام 1810 عدم مسئولية المجنون ، عندما نص القانون الصادر في هذا التاريخ في المادة 64 منه على عدم مسئولية المجنون ، ثم أصبحت مبدأ عاماً في كل التشريعات الجنائية الحديثة .

وتعليل هذا الموقف التشريعي أن المشرع وقد اشترط التمييز وحرية الاختيار أساساً للمسئولية الجنائية ، فإن فقد المجنون لهما أو لأحدهما يهدم الأساس الذي تقوم عليه فكرة المسئولية ، الأمر الذي يجعل امتناعها طبيعياً وضرورياً .

وقد حاولت المدرسة توجيه الفكر الجنائي إلى خطورة المجنون وأثره على أمن المجتمع علها تنجح فيما رمت إليه من النص على مسئولية المجنون جنائياً .

إلا أن التشريعات المختلفة لم تفسح صدرها لهذا الرأي وظل فكر المسئولية الأدبية هو سمة التشريع وذلك لم يمنع المشرع من النص على التدابير الوقائية اللازمة التي تحول دون تفاقم الخطورة الكامنة في المجنون .

ويترتب على ثبوت حالة الجنون القضاء بعدم مسئولية من توافرت فيه ، ويترتب على ذلك امتناع عقابه . واختلال القوى العقلية في ذاته لا يرفع المسئولية الجنائية بل لا بد أن يترتب عليه فقد الشعور وذهاب حرية الاختيار ، فإذا لم تصل الحالة العقلية للشخص إلى هذا الحد فإنه يسأل جنائياً ولا يكون لحالته أثر اللهم إلا تخفيف العقاب في بعض التشريعات .

«ولا يشترط أن يكون الجاني قد فقد شعوره واختياره كلياً بل يكفي أن يكون قد فقد أحدهما»[66] .

ويشترط لقيام المانع بدوره في هذه الحالة ثلاثة شروط :

وأولها : أن يكون الفاعل مجنوناً أو مصاباً بعاهة في العقل .

والثاني : أن يؤدي ذلك إلى تجريده من الادراك أو الاختيار .

---

(65) د . عبد الوهاب حومد ، المرجع السابق ص 261 .

(66) د . السعيد مصطفى السعيد ، المرجع السابق ص 455 .

والثالث : أن يتعاصر الفعل مع الجنون أو العاهة[67] .

فإذا تخلف شرط من هذه الشروط قامت مسئولية الفاعل ، فلو كان الجنون متقطعاً وارتكب الشخص الفعل حالة صحوة سئل من غير اعتبار لجنونه . ولو كان الفاعل عاقلاً حين الفعل ثم جن فلا أثر للجنون اللاحق على مسئوليته .

وكما سبق وأوضحنا في الصغر ، فإن الجنون لا يتجاوز صاحبه فهو مانع شخصي للمسئولية لا أثر له على الجريمة المرتكبة التي تظل قائمة بركنيها المادي والمعنوي ، ولا أثر له على المساهمين فيها ، إذ تبقى مسئولية كل منهم الجنائية ولا تدفع عنهم المسئولية إلا بتوافر مانع لها في كل واحد منهم على حدة .

ولكن من الذي يقرر وجود الجنون أو نفيه ؟

لا خلاف في أن القاضي هو صاحب القول الفصل في الحكم الجنائي ، ولكن الجنون حالة مرضية واستظهارها لا يأتي من التعرف على الواقعة أو قراءة أوراق القضية ، بل هو أمر يتعلق بفحص الفاعل وتقدير حالته العقلية وما إذا كان فقد الادراك تاماً أو جزئياً . لأنه بالأولى لا بالثانية تمتنع المسئولية الجنائية . لكل هذا فإننا نوافق على قول أحد الفقهاء من أنه ليس من حق القاضي أن يقرر بالنظر إلى مظاهر المتهم أنه إنسان سليم العقل لأنه لا يستطيع أن يعرف ذلك[68] كما أن المجنون قد يرشد بعد الجريمة وقد يجن الراشد ، فالأمر إذن علمي بالدرجة الأولى ، وعلى القاضي أن يستوثق من رأي العلم في الحالة المعروضة ومدى توافر الجنون وأثره من عدمه .

ونعتقد أن الجنون وعاهة العقل المنصوص عليهما في المادة 62 من قانون العقوبات المصري يقصد بهما حالة مرضية في العقل ، وبالتالي لا ينسحب حكم هذه المادة على الأمراض النفسية أو الهيجان العاطفي ، والحكم بالجنون كمانع للمسئولية لا يمنع المحكمة إذا قدرت خطورة الفاعل على أمن المجتمع أن تقضي بالتدبير الوقائي[69] على أن يفهم هذا التدبير على أنه خارج نطاق المسئولية الجنائية بمعناها التقليدي .

الفرع الرابع : السكر والمسئولية الجنائية

لا شك أن السكر إذا ما أحدث أثره وأفقد الانسان التمييز وحرية الاختيار فإنه يرفع

---

(67) د . عوض محمد ، المرجع السابق ص 471 . حيث يعرض بالتفصيل لهذه الشروط والمقصود منها وأثرها .

(68) د . عبد الوهاب حومد ، المرجع السابق ص 264 .

(69) د . نجيب حسني ، المرجع السابق ص 559 .

عنه المسئولية الجنائية ، وذلك تطبيقاً لمبدأ مستقر في الفكر الجنائي الحديث يجعل التمييز والاختيار أساس المسئولية الجنائية إلا أن المشرع الوضعي ـ في مواجهته لهذه المشكلة ـ فرق بين السكر القهري أو الاضطراري وبين السكر الاختياري ومنع المسئولية في الحالة الأولى وأثبتها في الحالة الثانية .

والنظرة العقلية لهذا الموقف التشريعي تؤكد غرابته ، إلا أن المشرع آثر الواقع العملي على النظرة العقلية السليمة ، وسوف نعالج هذا الموضوع ونحن نعتقد أن دور الفقه ليس تبرير موقف المشرع بل إن دوره الحق يتمثل في فهم النصوص والحكم عليها في الوقت نفسه .

أولاً : السكر غير الاختياري

وصورته أن يتناول الفرد مادة مسكرة يجهل طبيعتها تفقده الادراك والاختيار ، فإذا ارتكب الجريمة وهو واقع تماماً تحت تأثير المادة المسكرة ـ أياً كان نوعها ـ تمتنع مسئوليته وبالتالي يرتفع عقابه وهو ما انتهت إليه التشريعات الحديثة بلا خلاف .

ويشترط للاستفادة من هذا المانع ما يلي :

١ ـ أن يتناول الفرد هذه المادة المسكرة جاهلاً بطبيعتها أو مرغماً عليها ، كما تنص بعض التشريعات ومن بينها التشريع العقابي المصري .

٢ ـ أن يترتب على هذا التناول الفقدان التام للإدراك أو الاختيار .

٣ ـ أن يتعاصر الفعل المرتكب مع فقد الفرد لإدراكه وشعوره .

فإذا توافرت هذه الشروط امتنعت مسئولية السكران في هذه الحالة ولا يحكم عليه بأية عقوبة ، بل إن الرأي الراجح في الفقه لا يجد ما يدعو إلى تطبيق التدابير في هذه الحالة لأن السكر غير الاختياري حالة عرضية بطبيعتها ومؤقتة إذ تنتهي كلية حينما يقف مفعول المادة المسكرة[70] .

أساس امتناع المسئولية : وامتناع المسئولية الجنائية في هذه الحالة هو مجرد تطبيق للقواعد العامة التي تستبعد المسئولية في كل حالة يفقد فيها الانسان حرية اختياره أو ينعدم فيها إدراكه .

---

(70) د . أمال عثمان ، السكر والمسئولية الجنائية ، مجلة القضاء عدد 7 سنة 1972 ص 91 .

ثانياً : السكر الاختياري

ويتوافر إذا ما تناول الفرد المادة المسكرة عن إرادة لها وعلم بنتائجها وإحاطة بخواصها وطبيعتها ، «ومحل الاختيار هو فعل التناول لا أثره فكلما كانت الإرادة حرة واعية عند إتيان هذا الفعل كان السكر اختيارياً»[71] .

الموقف التشريعي : اختلفت التشريعات من النص الصريح على مسئولية السكران في هذه الحالة ، كما تنص المادة 90 من قانون العقوبات الليبي على أنه «لا يحول السكر الاختياري دون مسئولية الفاعل ولا ينقصها» والتزمت تشريعات أخرى الصمت فنصت على امتناع مسئولية من تعاطي المادة المسكرة قهراً أو دون علم ولم تتحدث عن السكر الاختياري . وهكذا فعلت تشريعات مصر والكويت والعراق وغيرها إلا أن الشراح ـ على اختلاف في التعليل ـ اتفقوا على مسئولية السكران عن أفعاله في هذه الحالة . فهو مسئول كالصاحي سواء بسواء . ولا شك أن القول بمسئولية السكران باختياره بغض النظر عن غياب الإدراك وفقدان الاختيار يعد خروجاً واضحاً على القواعد العامة للمسئولية الجنائية وتقريرها يتم لاعتبارات عملية ، وقد وصف أحد الفقهاء هذا الموقف بالافتعال لأنه يجعل من السكران فاقد الوعي «مجرماً» مسئولاً عقابياً عن واقعة لا تربطه بها إلا المادية السببية وحدها أي عن واقعة لها أثر لاختياره فيها[72] . وكان ينبغي ـ وفقاً للمنطق ـ أن السكران أياً كان . طالما قد ارتكب الفعل وهو فاقد الادراك والاختيار ـ فإن حاله كالصغير والمجنون الذي لا يدرك ما يفعل وبالتالي كان ينبغي ألا يسأل . وهذا الخروج على المنطق جعل الفقهاء ـ وإن اتفقوا على أصل وقوع مسئولية السكران ـ فقد اختلفوا حول تأصيلها ومداها وأن بعض التشريعات نصت صراحة على مسئولية السكران اختيارياً فحسمت الخلاف في الفقه ، وبعض التشريعات اكتفت بالنص على حكم السكران الاضطراري ، الأمر الذي فتح باب الخلاف أمام الفقه والقضاء على حد سواء[73] . وأياً كان مدى المسئولية التي يقررها الفقه والقضاء والتشريع فقد خالفوا القواعد العامة في الفكر الجنائي ، وواضح أن

---

(71) د . عوض محمد المرجع السابق ص 488 .

(72) د . علي راشد المرجع السابق ص 343 وإثبات وجهة نظر هذا الفقيه في المتن لا يعني اتفاقنا في التأصيل .

(73) راجع في الموضوع والخلاف حوله د . السعيد مصطفى السعيد ، المرجع السابق ص 476 ، د . محمد مصطفى القللي ، المرجع السابق ص 389 ، د . محمود مصطفى المرجع السابق ص 438 ، د . عوض محمد المرجع السابق ص 481 ، د . رئوف عبيد التسيير والتخيير ، المرجع السابق ص 446 ، د . رمسيس بهنام المرجع السابق ص 910 ، آمال عثمان المرجع السابق ص 92 وما بعدها .

المشرع لم يراع التناسق في حكمه ولم يكن يعنيه أن يوصف بالتناقض عندما قرر في وقت واحد مسئولية السكران المختار وعدم مسئولية السكران المضطر ، فالعنصر المفتقد واحد في كلا الشخصين ـ وهو فقد الادراك والاختيار ـ سواء كانت هذه المسئولية مسئولية مفترضة من الشارع ، أو صورة من صور المسئولية المادية عن الفعل فإن هذه المسئولية كما سبق وصفها ـ محض افتعال ولا ينبغي على المشرع ـ وهو يجرم الأفعال أن يتجاوز الحقيقة الواقعية ، فالواقع يشهد بأن حالة السكران باختياره لا تختلف في الطبيعة والأثر عن حالة السكران بغير اختياره ـ وما دامت امتنعت المسئولية الثانية لفقدان أساسها فكان ينبغي أن تنهار الأولى فالأساس واحد في الحالتين .

ويبدو أن الذوق العام للمشرع أبى الاقتناع بهذا المنطق والوصول به إلى مداه ، لأن يؤثر على أن المجتمع ويفتح الباب أمام السكارى ليعيثوا في الأرض فساداً ، ولكن الحرج سرعان ما يزول لو سارع المشرع الوضعي إلى تجريم حالة السكر ذاتها ، في هذه الحالة يصبح النشاط الإجرامي حال السكر نتيجة متولدة لجريمة السكر ويصبح العقاب عليها غير العقاب على السكر ذاته ويراعى في هذه الحالة تطبيق الأحكام الخاصة بتعدد الجرائم وتداخلها . ونحن نعتقد مع الدكتور رؤوف عبيد «أنه يحسن تقرير مسئولية خاصة للسكران تكون مستقلة في طبيعتها وعقوبتها عن مسئولية غير السكران»[74] واتساقاً مع مما انتهينا إليه من أن حرية الارادة هي أساس المسئولية الجنائية فإننا نعتبر هذه المسئولية ـ فيما لو تمت ـ مسئولية غير جنائية .

ويعتقد الدكتور علي راشد أن «التفكير العلمي غني عن هذا الافتعال ما دامت تكفيه في حالتنا هذه تلك السببية المادية دون سواها ليبدأ من عندها أول خطوة في السياسة الجنائية العلمية بهدف الدفاع الاجتماعي أي فحص هذا السكران المجرم لمعاملته جنائياً بما يلائمه ، عملاً بمبدأ المسئولية الجنائية «المادية» أو الحتمية في نطاق «التدابير» غير العقابية[75] .

ونحن لا نريد التنكر لقانوننا الجنائي الحالي ولا نرى استبدال المسئولية الأدبية

---

(74) ينتقد استاذنا الدكتور رمسيس بهنام هذا الرأي ويرى فيه تعارضاً مع مقتضيات السياسة الجنائية في مكافحة السكر ، المرجع السابق ص 915 .

(75) د . علي راشد المرجع السابق ص 344 ونحن هنا تعرض نقده دون الأخذ به ويرى «جرامتيكا» في تقرير المسؤولية الجنائية عن السكر الاختياري منطقاً ضعيفاً أو «قدم أخيل» التي يهاجم منها المسئولية الأدبية .

د . أحمد فتحي سرور أصول السياسية الجنائية القاهرة سنة 1972 ص 64 .

بمسئولية حتمية تهدر فعالية الإنسان ودوره فيصبح هو وأفعاله وقواعده عبيداً لمبدأ السببية العامة .

وإذا كان المشرع قد فرض مسئولية السكران باختياره بقوة القانون . فقد انتقدناه بقوة العقل ، وإذا كان عليه أن يفاضل بين سلطته في إصدار القانون وواجبه في عدم أهدار العقل فعليه أن يختار العقل لأنه الحق والعدل .

كلمة أخيرة : منذ بداية رحلتنا مع أساس المسئولية الجنائية رأينا أن روح الإنسان تقاوم المسئولية على الفعل الأصم وظلت فكرة الاختيار الحر تحتل مكانها في بناء نظرية المسئولية الجنائية ، وقد حدثت في العصر الحديث محاولات لتجريد القانون الجنائي من فكرة الاختيار الحر ولكنها محاولات صدمت الشعور العام ولم يقدر لها الترجمة في تشريع مطبق .

ففي إيطاليا أخذ مشروع قانون العقوبات ـ الذي وضعه «فري» ـ بالمسئولية القانونية محل المسئولية الأدبية ووئد المشروع قبل أن يولد ، وإن كان المشروع ذاته قد ناقض نفسه عندما اعترف بالإكراه كمانع للمسئولية الجنائية ، وعندما قرر أن التدابير العقابية لا تتخذ حيال المجانين والضعاف عقلياً .

وقد ذهب القانون السوفيتي الصادر سنة 1936 إلى غض الطرف عن فكرة الاختيار الحر ولكنه عاد في سنة 1967 فاعترف بالعقوبات وأهميتها وأكدت نصوصه أهمية الاختيار الحر[76] .

وقد أكدت التوصية التي انتهت إليها حلقة الدراسات التي عقدت في ستراسبورج سنة 1959 لبحث موضوع المسئولية أهمية الشعور بها كعامل من عوامل الضبط الاجتماعي وحصرتها في الأسوياء ذوي الادراك السليم[77] .

---

(76) د . أحمد الألفي ، المرجع السابق ص 313 .

(77) المرجع السابق ، ص 314 .

القسم الثالث

أساس المسئولية الجنائية في الشريعة الإسلامية

تمهيد

المسئولية كفكرة فلسفية ، وأيضاً كمبدأ قانوني تتصل اتصالاً مباشراً بالحرية الإنسانية وبالموقف الإنساني من مشكلة الجبر والاختيار .

والفكرة في ذاتها لها أبعادها العميقة في أغوار النفس الإنسانية لأنها تتعلق بالثواب والعقاب ، وبالقيم ودورها في حياة البشر . فالبحث في أساس المسئولية إذن هو بحث في حرية الإرادة بين النفي والإثبات ، أو بين خصومها وأنصارها ، وموضوع المسئولية ميدان مشترك لكل العلوم ، وساحة فسيحة عملت فيها جميع الحضارات وكافة المجتمعات ، وليس من الإنصاف العلمي نسبة هذا البحث - الجبر والاختيار - إلى فلسفة معينة أو عقيدة خاصة ، فهو مبحث مشاع بين بني الانسان بحكم الفطرة والتكوين .

وليس صحيحاً إذن ما يدعيه البعض من أن الحديث في الجبر والاختيار تلقاه الإسلاميون عن الفلسفة اليونانية أو الفكر اليهودي أو المسيحي أو ما سبق هذه الفلسفات والعقائد ، فإن كنا نسلم بأثر هؤلاء وأولئك في بعض ما تبناه الفكر الاسلامي من حلول ومواقف ، فإن إثارة المشكلة في حد ذاتها ليست وقفاً على شعب من الشعوب بل هي ظاهرة عامة في كل مجتمع إنساني .

وسوف نتناول أساس المسئولية في الشريعة الاسلامية تحليلاً وتأصيلاً - عبر فصول ثلاثة :

الفصل الأول : أساس المسئولية في الفكر الاسلامي .
الفصل الثاني : أساس المسئولية في الفقه الاسلامي .
الفصل الثالث : أساس المسئولية في النص الاسلامي .

الفصل الأول

أساس المسئولية في الفكر الاسلامي

شغلت حرية الإرادة كإشكالية فلسفية حيزاً كبيراً في تراث الفكر الاسلامي ، فثار حولها جدل طويل ، وسال من أجلها مداد كثير لا يزال صداه يتردد في كل تناول للمشكلة عبر العصور المختلفة .

وارتباط الحرية بالمسئولية يمثل أعماق المشكلة فالإنسان مسئول عن فعله أمام الله والناس ، ولو افترضنا حتمية السلوك لأصبحت المسئولية حكماً غير مبرر لا يتناسب مع العدل الإلهي ، ولو تصورنا القدرة الإنسانية مجرد وهم لتساوى الانسان بالحيوان ولأصبحت التكاليف غير معقولة المعنى .

وكان طبيعياً أن يشتغل الفكر الاسلامي بهذه الأسئلة ، وتنوعت الإجابات وفقاً لتعدد زوايا الرؤية وموقف كل اتجاه سواء من ناحية منهج البحث أو غايته ، فكانت الفلسفة المدرسية المشائية بأصولها اليونانية ، وكان علم الكلام ممثلاً في اتجاهين رئيسين هما المعتزلة والأشاعرة ، واكتملت دائرة البحث عندما أعلن المتصوفة موقفهم من المشكلة وهم قوم يعيشون تجربة الفناء في الذات الإلهية .

وسوف نعالج أساس المسئولية في الفكر الاسلامي في مباحث ثلاثة :

المبحث الأول : أساس المسئولية عند الفلاسفة .

المبحث الثاني : أساس المسئولية عند المتكلمين .

المبحث الثالث : أساس المسئولية لدى المتصوفة .

وسوف نحاول في كل ذلك أن نلقي نظرة على هذه الاتجاهات تبرز في إيجاز وبعيداً عن التفاصيل أهم الملامح والقسمات ، ومنذ البداية فسوف نبصر في كل اتجاه من يقولون بالجبر ومن يؤمنون بالحرية ومن يتوسطون فلا يؤمنون بالجبر المطلق ويرفضون الحرية المطلقة .

المبحث الأول
أساس المسئولية عند الفلاسفة

شغلت مشكلة الحرية كأساس للمسئولية جانباً كبيراً من عمل الفلاسفة المسلمين ، ومنذ البداية ينبغي أن نفصح عن وجهة نظر نراها صائبة وهي أن الفلاسفة الإسلاميين ليسوا أول من بحث المشكلة أو فجرها في الفكر الإسلامي ، فالمشكلة لها تاريخها القديم حتى في العصر النبوي ، فأول الفلاسفة وهو «الكندي» كان في العصر العباسي ، والبحث في الإرادة سابق على هذا العصر بكثير .

«وكان لا بد لفلاسفة الإسلام أن يعرضوا لمشكلة حرية الارادة لأنها كانت تشغل أذهان العامة والخاصة على السواء ، فشغل العامة بقدرة العبد وقدرة الرب ، وتساءلوا كيف يوفقون بين القضاء والقدر من جانب والثواب والعقاب من جانب آخر»[1] .

وسوف نعرض لآراء الفلاسفة في هذا الصدد من خلال عدد من أعلام الفلسفة الاسلامية في المشرق والمغرب ولدى أعلام الفلسفة المسلمين في العصر الحديث .

المطلب الأول : أساس المسئولية عند فلاسفة المشرق

فلاسفة المشرق كثيرون ولا خلاف في أن «الكندي» و«الفارابي» و«ابن سينا» هم طليعة هؤلاء الأعلام ، وقد ظهرت على أيديهم الفلسفة المدرسية بعد أن تفتحوا على الفكر اليوناني وقرأوا تراث فلاسفته ، يؤكد ذلك ما يقوله «الشهرزوري» في مقدمة «نزهة الأرواح وروضة الأفراح» حيث يعلن «أن سبب ظهور الفلسفة في المملكة الإسلامية فبسبب مصاحبة بعض الأكابر قوماً من الفلاسفة العارفين باللغتين ، أعني اليونانية والعربية ، ونقلهم شيئاً من الكلمات الحكمية والكتب من اليونانية إلى العربية»[2] .

أساس المسئولية عند «الكندي»

بظهور «الكندي» بدأت الفلسفة المدرسية في الفكر الاسلامي ، حتى لقب

---

(1) إبراهيم بيومي مذكور : في الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه ، القاهرة 1976 ، ط 2 ج 2 ، ص 143 .

(2) الشهرزوري ، مقدمة نزهة الأرواح ، تحقيق محمد بهجت الأثري في كتاب نصوص فلسفية ، القاهرة ، 1976 ، ص 168 .

«الكندي» بفيلسوف العرب كما قال «ابن النديم» في «الفهرست»[3] وهو فيلسوف الاسلام كما ذكر «ابن نباته المصري» في سرح العيون شرح رسالة «ابن زيدون» .

حيث قال «إنه سمى في وقته فيلسوف الإسلام»[4] وهذا لا ينفي أن من بين معاصريه من اشتغل بالفلسفة ، ولكنهم كانوا من غير المسلمين . «فالكندي» هو بلا ريب أول مسلم عربي اشتغل بالفلسفة التي كانت على عهده وقفاً على غير المسلم العربي ، وكان معاصراً «لأبي الحسن ثابت بن قرة» الحراني الصابي و«قسطا بن لوقا» البعلبكي المسيحي وكانوا ثلاثتهم أعلاماً في مملكة الاسلام بعلم الفلسفة في وقتهم ، كما ذكر صاعد في كتاب «طبقات الأمم»[5] . وقد تعرض «الكندي» لمشكلة الإرادة ، ولم يفصح عن رأي متكامل ولكنه أشار في بعض رسائله إلى الفعل فلاحظ أن الفعل على الحقيقة ما كان وليد قصد وإرادة ، وعرف الارادة بأنها «قوة يقصد بها الشيء دون الشيء» كما عرف الارادة الإنسانية أو إرادة المخلوق على حد تعبيره بأنها قوة نفسانية تميل نحو الاستعمال عند سانحة أمالت إلى ذلك»[6] .

هذا جملة ما قاله «الكندي» عن الارادة وهو موقف غريب من هذا الفيلسوف الأول فقد كان يعيش في رحاب «المأمون وينضم إلى مجالس المعتزلة حيث ثارت مشكلة حرية الارادة على أشدها وكانوا من أكبر أنصارها فلماذا صمت «الكندي» عن تفصيل رأيه في هذه المشكلة المعقدة فلم يتعرض لفكر القضاء والقدر ولا لكيفية التوفيق بين حرية العبد ونظام الكون أو إرادة الله ؟ .

لقد نسب البعض «الكندي» إلى المعتزلة صراحة فقال الدكتور محمد علي أبو ريان «أنه مسلم معتزلي»[7] بينما يخفف الأمر الدكتور إبراهيم مدكور فيرى أنه «يميل إلى المعتزلة» أو «يحمل فيما يبدو طابعاً معتزلياً خاصة وأنه قال «بالتولد على النحو الذي قال به المعتزلة»[8] .

ورأينا أن «الكندي» لم يكن معتزلياً ولكنه كان يعلي من شأن العقل ، الأمر الذي

(3) ابن النديم ، الفهرست ، ط بيروت بدون تاريخ ص 357 . ويراجع عموماً ، مصطفى عبد الرازق ، فيلسوف العرب والمعلم الثاني ط 1945 .

(4) د . أحمد فؤاد الأهواني ، الكندي فيلسوف العرب ، القاهرة ط 1964 .

(5) مصطفى عبد الرازق ، المرجع السابق ص 42 – 41 .

(6) الكندي ، رسائل الكندي الفلسفية تحقيق د . محمد عبد الهادي أبو ريدة القاهرة سنة 1950 ، 168 ، 175 .

(7) د . محمد أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ط 1974 ص 230 .

(8) د . إبراهيم بيومي مدكور ، الفلسفة الاسلامية المرجع السابق ص 31 .

آمن به المعتزلة واتفاقه مع المعتزلة في بعض الأراء ليس إلا دليلاً على الأرضية المشتركة بين المفكرين الاسلاميين عموماً ، حتى أن «الغزالي» وهو أشعري كبير يتفق مع المعتزلة في بعض آرائهم . أن «الكندي» فيلسوف كبير ، ولو كان معتزلياً لأشار إليه مؤلفو طبقاتهم باعتباره في طليعة الصفوف وهو أمر لم يحدث منهم ، ولم يذكر أحد من مؤرخي الفلسفة القدماء عن «الكندي» أنه كان معتزلياً ، وكان «الكندي» يسلك في الوصول إلى إثبات قضاياه سبيل الفلسفة «لا سبيل الأدلة الكلامية التي أذاعت على يد المعتزلة في عصر»[9] .

وأياً ما كان الأمر فإن أساس المسئولية عند «الكندي» قائم على القصد والاختيار ، وهو ما يؤكده رأيه في التوليد على ضوء فكرة المسئولية حيث يقول في رسالته» في العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد» «والعلة الفاعلة إما أن تكون قريبة وإما أن تكون بعيدة . أما العلة الفاعلة البعيدة كالرامي بسهم حيواناً فقتله ، فالرامي بالسهم هو علة قتل المقتول البعيدة والسهم هو علة قتل المقتول البعيدة والسهم هو علة المقتول القريبة فإن الرامي فعل حفز السهم قصداً لقتل المقتول والسهم فعل قتل الحي بجرحه إياه وقبول الحي من السهم أثراً بالسياسة[10] .

والرامي هنا هو المسئول لأنه هو الفاعل الذي قصد إلى قتل المقتول وهذه الفاعلية في الإنسان لا تتعارض في نظر «الكندي» مع القدرة الإلهية ، حيث الله هو العلة الأولى ومبدع كل فاعل فخلق الله إبداع من العدم بقدرة مطلقة .

وقد مضى «الكندي إلى تأييد موقفه بتفسير فلسفي لبعض الآيات القرآنية التي قد تعترض سبيله ، والحق أن فكرة التولد أهميتها لا تعرض إلا عند التعرف على مسئولية الإنسان ومداها وأياً ما كانت تعريفات الفعل المتولد فإن من أهم مقومات الفعل المباشر هو العزم والقصد إليه والارادة ـ له على حد تعبير «الأشعري» في «مقالات الاسلاميين» .

وفي النهاية فإن «الكندي» وإن لم يكن صاحب نظرية متناسقة في حرية الارادة فإن المسئولية عنده أساسها الفعل الارادي من الإنسان في كل الأحوال ، ذلك لأن فكرة التولد تقوم على مبدأين مبدأ الحرية الإنسانية ومبدأ العلية[11] .

---

(9) د . أحمد فؤاد الأهواني ، «الكندي» المرجع السابق ص 308 ويلاحظ من حديثه أنه لا يرى اعتزال «الكندي» كما أن الأستاذ الأكبر د . مصطفى عبد الرازق لم يشر في بحثه السابق عند «الكندي» إلى اعتزاله .

(10) «الكندي» رسائل . . . . المرجع السابق ص 219 ، ويلاحظ ، أن هذا المثال ردده المتكلمون من المعتزلة كثيرا .

(11) د . علي سامي النشار ، نشأت الفكر الفلسفي في الاسلام القاهرة ط 996 ص 574 وأيضاً قارن د . محمد عاطف العراقي ، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ط 1 سنة 1973 ص 75 وما بعدها .

أساس المسئولية عند «الفارابي»

يحتل «الفارابي» مكانة ممتازة في الفكر الفلسفي الاسلامي ، فهو المعلم الثاني كما لقب «أرسطاطاليس» بالمعلم الأول ، وهو عند «القفطي» فيلسوف المسلمين غير مدافع ويقول عنه «ابن خلكان» هو أكبر فلاسفة المسلمين»[12] .

و«الفارابي» كفيلسوف ، كانت له عناية خاصة بالسياسية والأخلاق ، وواجه مشكلة الارادة والقضاء والقدر عند الحديث عن مدينته الفاضلة ، وهذا أمر طبيعي ، فلا بد حتى يستقيم أمر الجماعة في هذه المدينة من تحديد للموقف الإنساني العام ومدى فعالية الإنسان وقدرته على الفعل حتى يتحدد مدى مسئوليته .

وقد اتهم «ديبور» «الفارابي» بأنه من القائلين بالجبر[13] . والحق أن «الفارابي» يقيم مذهبه الخلقي على أساس الارادة ، ويقرر في مدينته ـ الفاضلة مبدأ الحرية الإنسانية حيث أن الارادة عماد السياسية أو كما يسميها العلم اللدني ويعرفها بأنها «علم يفحص عن أصناف الأفعال والسنن الارادية والسلطات والاخلاق والسجايا والشيم التي تصدر عنها هذه الأفعال والسنن»[14] وهو في مدينته الفاضلة يفرق بين الارادة والاختيار ويرى الاختيار خاصاً بالإنسان فحسب وهو يعني بالارادة مجرد النزوع ، وهذا ما يؤكده أحد كبار دارسي «الفارابي» بقوله ومن الناحية السيكولوجية يتعمق «الفارابي» في شرح العمل الارادي ، فيفرق بين الارادة والاختيار ، ويرى أنها وليدة شوق ورغبة يبعثها الحس والتخيل ، في حين أن الاختيار لا يكون إلا وليد تفكير وتدبر وهو مقصور على الإنسان ، وكأنه يهبط بالارادة إلى مستوى النزوع وبذلك يمكن أن تعزى إلى الحيوان . ولكن في مقام آخر يحاول أن يحلل مراتب العمل الارادي فيربطه بالقصد والنية ربطاً وثيقاً ويلاحظ أن النية تتقدم الفعل ولا تقارنه ، وتسمى العزم أيضاً . وهو ما عقد عليه القلب من أمر أنك فاعله فيقارن في نظرة الفعل والنية والعزم والقصد وكلها ظواهر نفسية تقوم على أساس من التفكير والتدبر . وقيمة الارادة في حريتها . وسبق «الفارابي» أن قرر أن في وسع الإنسان أن يفعل الخير متى أراد فهو حر فيما يريد ويفعل . ولكن هذه الحرية تخضع لسنن الكون وقوانينه ، وكل ميسر لما خلق له وعناية الله محيطة بجميع الأشياء ومتصلة بكل أحد ، وكل «كائن» بقضائه وقدره .

ولعل ذلك هو الذي دفع «ديبور» إلى أن يلاحظ أن «الفارابي» يعد من القائلين بالجبر

---

(12) د . مصطفى عبد الرازق ، فيلسوف العرب والمعلم الثاني المرجع السابق ص 68، 67 .
(13) «ديبور» تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة ط 1938 ص 150 .
(14) «الفارابي» ، إحصاء العلوم ، تحقيق د . عثمان أمين القاهرة 1949 ص 102 .

«ونخشى أن يكون في هذا توسع في تفسير مدلول العناية الإلهية عند فيلسوفنا . فهي في رأيه تبرير محكم شامل لا تعارض فيه ولا تناقض ، فللعبد مجاله وللكون نظامه ولا يتحقق مجال العبد إلا إذا توفر له قدر من الحرية وما أشبه بالتناسق الأزلي L'Harmonie Preeta Blie التي قال بها «ليبنتز» بعد «الفارابي» بنحو سبعة قرون»[15] .

«فالفارابي» كما هو واضح أثبت الحرية وحاول تحليلها بقدر كبير من التوفيق ، ولكنه في ذات الوقت لم يجعلها حرية مطلقة مقطوعة الصلة بنظام الكون ، وهذا دفع «ديبور» إلى القول خطأ بجبرية «الفارابي» ، وتبعه في ذلك بعض الباحثين بقوله إن الاختيار الذي يقول به «الفارابي» إنما هو في الواقع متوقف على أسباب من الفكر ، فهو اختيار واضطرار في وقت واحد ، والفكر بحسب أصله الأول مقدر في علم الله وفيض من العقل الأول فهو من - هذه الوجهة - يعتبر من القائلين بالجبر[16] .

والقول بأن «الفارابي» جبري بناء على أن الاختيار عنده يتوقف على أسباب من الفكر المنطلق من منطلق التلازم بين القدر والجبر وهو ظلم للحقيقة . فحسب «الفارابي» أن يقرر نوعاً من الاعتراف بالاختيار تتحقق به المساءلة والتكيف والثواب والعقاب ولا يمكن إعطاء الإنسان اختياراً مطلقاً كي تتحقق حريته ، فحرية التصرف المطلق ليست إلا للّه[17] .

ودفع تهمة الجبر عن «الفارابي» تكفي من وجهة نظرنا لتأصيل دوره في حرية الارادة أو - الاختيار وفقاً لتعبير «الفارابي» - أساس المسئولية .

أساس المسئولية عند «ابن سينا»

يبدو أن عصر «ابن سينا» كان يضج بالتيارات الفلسفية المتعددة حول مشكلة الارادة ومعنى القضاء والقدر فكانت عناية «ابن سينا» بهذه المشكلة على غير المعهود من سابقيه .

«وابن سينا» يثبت إرادة الرب ويسلم بإرادة العبد ويحاول التوفيق بين الارادتين فإلى أي حد أصابه التوفيق ؟ .

على نحو ما قيل عن «الفارابي» اتهم «ابن سينا» بأنه جبري أو تنتهي أفكاره في الارادة

---

(15) د . إبراهيم بيومي مدكور ، المرجع السابق ص 145 وأيضاً مراجعة «الفارابي» ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، لندن 1895 ص 79 , 78 ، «الفارابي» ، كتاب الملة ، بيروت 1968 ص 97 .
«الفارابي» ، الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية ، لندن 1890 ص 64 .

(16) د . عبد الدايم أبو العطا الأنصاري ، ألوان الفلسفة الاسلامية ص 55 .

(17) د . محمود عبد المعطي بركات ، مشكلة الحرية في الفكر الاسلامي رسالة ماجستير سنة 1978 كلية أصول الدين .

إلى تدعيم الجبر ، فإرادة الإنسان عنده خاضعة لأسباب موجهة لا يتطرق إليها التجويز ، هكذا يقول بعض الباحثين ، ثم يضيف «والمتبع» «لابن سينا» يجده ينتهي إلى الجبر المطلق لولا هذا الجزء الضئيل من الأمل حين يجعل النفوس متفاوتة بسبب ما يحصل لها من التعود والتربية ، ولكنه ينتهي إلى أن إرادة الإنسان إن لم تكن موجبة فهي كالموجبة[18] ، ويطبق «ابن سينا» مبدأ العلية في أفعال الإنسان وهذه العلية من داخل الإنسان وخارجه»[19] .

والمتأمل في «رسالة في القضاء والقدر»[20] «لابن سينا» يرى حواراً أدبياً يكشف فيه الشيخ الرئيس عن وجهة نظره في حرية الارادة بما يثبتها ، وهو يرى أن فعل الإنسان إن لم يكن له ، لما أرصد لوعيد عقاب ولا لوعد ثواب على حد تعبير «ابن سينا» نفسه[21] .

«فابن سينا» يعتبر الإنسان مؤثراً باعتباره سبباً ، ومتأثراً باعتبار ما يحيط به من ظروف ، فهو يجعل الإنسان فاعلاً ولكن ليس في كل الأحوال ، وكفى بذلك في نظره مناطاً للثواب والعقاب وأساساً للمسئولية والجزاء المترتبين على التكاليف ، خاصة إذا لاحظنا أن التكاليف لا تستوعب إلا ما يمكن أن يؤثر فيه ويستطيعه ، فالقول بالجبر هنا ونسبته «لابن سينا» فيه إهمال للمدى الذي يتحرك فيه الإنسان في إطار هذه القوانين والنواميس الكونية ، فليس يجب لكي يكون الإنسان مكلفاً ومثاباً ومعاقباً أن تمنح له حرية مطلقة حتى على قوانين الكون»[22] .

والحقيقة أن الإنسان ليس مكلفاً بخرق النواميس الكونية وإلا كان تكليفاً بمستحيل بل عليه أن يعمل في مجاله داخل النظام الكوني القائم ، وحسب «ابن سينا» بالنسبة لمشكلة حرية الارادة أنه «يواجه لب هذه المشكلة مواجهة مباشرة وصريحة فهو يسلم بأن للعبد إرادة وفعلاً ، ويرى أن هذه الارادة تدخل في عدد الأسباب عامة . حقاً قد يصرفها صارف ، إلا أنها إذا صممت مضت وأنجزت ، وفوق إرادة العبد إرادة الرب التي صدر عنها الكون على أحسن وجوه النظام والكمال . فكيف نوفق بين هاتين الارادتين ؟ وسبيل هذا التوفيق ما سلكه «الفارابي» من قبل وهو رد الأشياء إلى العناية الإلهية التي أوجدت الكون على

---

(18) د . «بركات دويدار» الوحدانية مع دراسة الأديان والفرق القاهرة مكتبة النهضة ص 218، 217 .

نص الرسالة في كتاب قراءات الفلسفة د . «علي سامي النشار» د . «محمد علي أبو ريان» ط 1967 ص 604 - 622 .

(19 - 20) بعد قراءة متأنية لدراسة معاصرة عند فكر ابن سينا استوعبت كل مصادره المخطوطة والمطبوعة . تأكد لدينا الاتجاه الجبري عند ابن سينا : راجع د . منى أبو زيد «الخير والشر في الفكر» ص 29 .

(21) المرجع السابق ص 606 .

(22) د . «محمود بركات» مشكلة الحرية في الفكر الاسلامي ، المرجع السابق 349 .

أحسن نظام[23] .

فالإنسان في هذا الكون يتحرك بقدرته ويتصرف بإرادته دون خروج على النظام العام ، وهذا النظام هو ما نسميه القضاء ، فقضاء الله علمه المحيط ـ بالمعلومات ، وقدره إيجاد الأسباب والمسببات .

وأياً كان ما كان فإن رأي «ابن سينا» في المسئولية يثبت حرية الارادة ، وينبغي أن تدرس آراؤه على ضوء ما يسفر عنه البحث حول ما قيل عن اعتزال «ابن سينا» كما يتهمه «ابن تيمية»[24] أو حول تشيعه كما يشير بعض مؤرخيه بل إن صاحب «توفيق التطبيق» يحاول أن يثبت أن الشيخ الرئيس من الإمامية الأثنى عشرية[25] .

المسئولية والارادة عند «إخوان الصفا»

لقد كانت رسائل «إخوان الصفا» مدرسة فلسفية متميزة تلقي الضوء على دور المؤثرات الأجنبية والشعوب المختلفة التي أسلمت في حركة التفكير الفلسفي ، وهي مدرسة تمتد جذورها إلى أفكار فارسية ويونانية بالإضافة إلى صدورها عن عقل يتعاطف مع الشيعة ويفلسف مذهبهم .

لقد عرض «إخوان الصفا» في رسائلهم لرأي القائلين بالحرية الإنسانية والقدرة على الاختيار وأيضاً لرأي القائلين بالجبر حيث الإنسان مجرد ريشة في مهب الريح كل أفعاله اضطرارية . عرض إخوان الصفا هذين الموقفين تمهيداً لبيان رأيهم الذي جاء بعد ليوضح ويؤكد من جديد نزعة التوفيق التي غطت فلسفتهم كلها ، فإخوان الصفا يذهبون إلى القول بأن الإنسان متصف بالعلم والقدرة والحركة والسمع وغيرها من صفات ، وهذه الصفات التي توجد في الإنسان لا توجد له ابتداء ولكنها مجعولة له من قبل الله ، فالله هو الخالق للإنسان ولصفاته وهذه الصفات صالحة لأن يفعل بها الإنسان الأفعال التي كلف بها .

على أن هذا الإنسان ، وإن يبدو أنه مستقل في أفعاله من حيث الظاهر ، إلا أنه في حقيقة الأمر ليس كذلك ، فالإنسان مرتبط ـ من حيث هو جزء ـ بالعالم من حيث هو كل . لأن الجزء لا قيمة له من غير الكل[26] .

(23) د . «إبراهيم مدكور» ، الفلسفة الاسلامية ، والمرجع السابق ص 146 .

(24) «ابن تيمية» الرد على المنطقين ط . بمباي 1949 ص 144 - 141 .

(25) «علي بن فضل الجيلاني» توفيق التطبيق ، تحقيق د . أبو العلا عفيفي ط 1954 ص 10 وما بعدها .

(26) د . فيصل بدير عون» علم الكلام ومدارسه ، ط 1976 ص 150 ، 149 .

وعلى الرغم من أن «إخوان الصفا» يثبتون للإنسان حرية يفعل بها وقدرة واستطاعة على أن يعمل أو لا يعمل ، فإن بعض الباحثين انتهى إلى أن «إخوان الصفا» يميلون في الواقع إلى الرأي القائل بالجبر مع أنهم قد حاولوا في الظاهر بيان أن الإنسان حر[27] .

ورأينا أن «إخوان الصفا» وإن لم يحالفهم الصواب في محاولة التوفيق بين إرادة العبد وإرادة الله ، فإنهم ظلوا ـ على الرغم من ضعف بعض أدلتهم ـ يؤمنون بفاعلية الاختيار الإنساني دون أن يروا في ذلك تعارضاً مع علم الله الشامل أو إرادته اللامتناهية .

فالقول بميلهم إلى الجبر لا تسنده النصوص الواردة في الرسائل ، كل ما في الأمر أن تحليل بعض آرائهم قد يكشف وهن بعض أدلتها وهو وإن عرضهم للنقد لا ينبغي أن يخرجهم بعيداً عن القائلين بالحرية ، بحيث يمكن القول بأن الفلسفة المدرسية في المشرق ـ هي تعمل على التوفيق بين الدين والفلسفة ـ لم تستطع إلا أن تثبت حرية للإنسان يقوم عليها بناء التكليف وتصبح أساساً للمسئولية .

المطلب الثاني : أساس المسئولية عند فلاسفة المغرب

إذا كان المشرق يعتز بعدد من العقليات الفلسفية الفذة من طراز «الكندي» و«الفارابي» و«ابن سينا» ، فقد شهد المغرب العربي الاسلامي أيضاً نماذجاً من الفلاسفة على نفس المستوى والقوة ، وإن لم يصل بعضهم إلى ذات الذيوع والشهرة ، ويكفي أن نشير إلى بعض هذه الأسماء اللامعة مثل «ابن باجة» و«ابن مسرة» و«ابن طفيل» وفيلسوف قرطبة الكبير «أبي الوليد بن رشد» .

المسئولية والارادة عند «ابن مسرة»

يعد «ابن مسرة» أول من اسهم من المسلمين في الحركة الفلسفية بالأندلس ، وكان أبوه عبد الله من المتصلين بحركة الاعتزال والباطنية[28] مما أتاح «لابن مسرة» صلة مباشرة وثقافة واسعة بفكر المعتزلة .

وقد ارتقى «ابن مسرة» منصب الأستاذية في سن مبكرة حيث يجلس إليه عدد من التلاميذ ، وكان يعيش مع أقربهم منه في معتزل له كان يملكه بجبل قرطبة ، حيث كان يلقن تلاميذه الفكر المعتزلي وخاصة فكرته التي تقول بأن الإنسان هو الفاعل الحقيقي لجميع ما يصدر منه من أعمال[29] ، ويبدو أن «ابن مسرة» كان يمثل الاتجاه المتطرف في فكر المعتزلة ،

(27) المصدر السابق ص 149، 150 .

(28) د . محمد علي أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، المرجع السابق ص 436 .

(29) «أنجل جنثالث بالنثيا» ، تاريخ الفكر الأندلسي ، ترجمة د . حسين مؤنس ط 1955 ص 337 وللدراسة =

الأمر الذي سبب له متاعب جمة حيث اتهم بالزندقة هو وأتباعه وأخذ عليه إنه يقول بالاستطاعة وغيرها مما جعله في وضع الخارج عن العلوم المعلومة بأرض الأندلس الجارية على مذهب التقليد والتسليم كما يقول ابن القرضي[30] . وترك ابن مسرة من خلفه مدرسة ظلت معزولة عن المجتمع الأندلسي تعيش حياة منفصلة لا يعرف شيء من تفاصيلها على وجه التحقيق ، وأهم ما يعنينا في تراثه الفلسفي ما أثبته من حرية الإنسان .

المسئولية والارادة عند «ابن باجه»

هو أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ الملقب «بابن باجة» وهو من أعلام المدرسة الفلسفية الأندلسية «وهو أقدم مؤلف أندلسي نعرف عن يقين أنه درس فلسفة المشائين ورجع إلى كتب «الفارابي» و«ابن سينا» والغزالي وأهم ما اشتغل به «ابن باجة» شرح مؤلفات أرسطو[31] .

«وابن باجة» يصل إلى رأيه في حرية الارادة عن طريق التفرقة بين صنفين من الأفعال :

الأفعال البهيمية التي تصدر عن الغريزة ، والأفعال الإنسانية التي تصدر عن إرادة وروية وتأمل ويرى في الاختيار جوهر الفعل الإنساني ـ على نحو ما يرى الرجوديون ـ يقول «ابن جابة» في هذا الصدد إن «الأفعال الإنسانية الخاصة هي ما يكون باختيار ، فكل ما يفعله الإنسان باختيار فهو فعل إنساني وكل فعل إنساني فهو فعل باختيار[32] .

«فابن باجة يفرق بين الأفعال الاضطرارية ويراها تصدر عن الغريزة كالهوى من فوق والاحتراق بالنار ، وهي غير الأفعال الاختيارية التي يختص بها الإنسان وتصدر عن الارادة ، وحسبنا هذا من «ابن باجة» فليس يعنينا تقديم آرائه أو تقويم مذهبه فكل عنايتنا نوليها لأساس المسئولية .

المسئولية والإرادة لدى «ابن رشد»

لا شك أن «أبا الوليد بن رشد» هو أهم فلاسفة المغرب العربي باتفاق ، وهو واحد

= فكرة بن مسرة وخاصة تحليل رسالة الاعتبار يراجع د . محمد كمال جعفر دراسة فلسفية وأخلاقية ط 77 ص 174 وما بعدها 225

(30) «ابن الفرضي» ، تاريخ علماء الأندلس ، جـ 2 ط 1966 ص 40 ، 39 ترجمات 1204 وقد ذكر بالنثيا أنها ترجمة 1202 والصحيح هو ما أثبتناه .

(31) «أنجل بالنثيا» ، المرجع السابق ، ص 336 .

(32) المرجع السابق ، ص 344 .

من أكبر العقول الفلسفية في العصور الوسطى وترك على الفكر العالمي بصمات لم يتركها سواه .

وأهمية تراث «ابن رشد» في ميدان المسئولية والارادة تأتي من زوايا متعددة .

فهو أولاً : فقيه متمكن كان قاضي قضاة «قرطبة» بعد جده وأبيه ، ونظرته الفقهية في ميدان المسئولية يمكن أن تعكس وجهة نظر الفقه المالكي في هذا الصدد على أقل تقدير .

وهو ثانياً : فيلسوف ناقد استوعب تراث الفكر الفلسفي في زمانه ، وقام بينه وبين معاصريه جدل عنيف دافع فيه عن الفلسفة والفلاسفة وأشهر معاركه كانت مع حجة الإسلام الإمام الغزالي .

وهو من جهة ثالثة : شارح «أرسطو» الكبير وأهم ناقل للفلسفة اليونانية حيث دخلت إلى عالم عصر النهضة من خلال «ابن رشد» .

ينطلق رأي «ابن رشد» في المسئولية من رفضه لفكر الأشاعرة ، وكان سائداً في المغرب والأندلس - فلم يرقه موقفهم من الكسب والاختيار لأنه لا يتمشى بوضوح مع مبدأ الثواب والعقاب ولا يدعم فكرة المسئولية .

وقد استوقفته هذه المشكلة طويلاً ، وعدها من أعوص المسائل الشرعية ، وما ذلك إلا لأن أدلتها العقلية والنقلية يبدو عليها شيء من التعارض ، ففي القرآن الكريم آيات تؤيد الجبر وأخرى تؤيد الاختيار ، وربما كان في الآية الواحدة ما يشعر بهذا التعارض ، ولا تختلف السنة عن هذا كثيراً ففيها أحاديث مؤيدة وأخرى معارضة ، ولم يفت الفرق والمدارس الكلامية المختلفة أن تحتج كل واحدة منها بما يلائمها من الآيات والأحاديث ولا يخلو ، هذا الوضوع من تعارض عقلاً فإنا إذا قلنا إن الإنسان خالق أفعاله استلزم ذلك أن تكون هناك أفعال لا تجري على مشيئة الله وإرادته وهذا ما يرفضه المسلمون عامة وإن قلنا إنه مجبر على فعل ما يفعله أدى ذلك إلى التكليف بما لا يطاق وهذا معيب أيضاً[33] ، والذي ينبغي أن نلفت النظر إليه أن غالبية المذاهب الاسلامية سواء مذاهب الفلاسفة المدرسين أو المتكلمين أو الفقهاء أو المتصوفة كل هؤلاء لم يسقطوا المسئولية ، ولكنهم حاولوا تنزيه الله عن الظلم وإثبات الوحدانية كل عن طريقتهم ، الأمر الذي جعل العقول الغربية توجه تهمة الجبر إلى أغلب الفلاسفة والمتكلمين على ضوء التحليل النقدي لفكر هذا الفيلسوف أو ذاك ، ونحن عندما نبحث أساس المسئولية بوجه عام والمسئولية الجنائية بوجه خاص - لا

---

(33) «د . إبراهيم بيومي مدكور» ، المرجع السابق ، ص 147 وأيضاً أنظر «ابن رشد» ، مناهج الأدلة في عقائد الملة ، تحقيق د . محمود قاسم 1955 ص 222 - 224 .

يعنينا ضعف الأدلة أو قوتها بقدر ما تعنينا دلالتها على مدى قبول تأسيس المسئولية على فكرة الجبر والحتم .

ولقد برز في الفكر الإسلامي اتجاهان ، أحدهما أن الإنسان مجرد من الحرية وأنه لا يستقل بأفعاله ، ويرى الاتجاه الأخر حرية الإنسان واستقلاله بأفعاله مما يجعله أهلاً للمسئولية والعقاب ، وقد حاول «ابن رشد» مثل الكثيرين ـ التوفيق بين هذين الرأيين المتعارضين فما الحل الذي ارتضاه هذا الفيلسوف ؟ .

لقد اعترف «ابن رشد منذ البداية بصعوبة المشكلة قائلاً «إن هذه المسألة من أعوص المسائل الشرعية»[34] . ويرجع ذلك ابن رشد إلى أسباب أهمها ما قد يفهم من تعارض في النصوص الشرعية في القرآن والسنّة حيث يمكن لأي من المذهبين المتعارضين أن يستند للبرهنة على صحة مذهبه إلى آيات من القرآن وروايات من حديث رسول الله ﷺ ، وهذه هي الأسباب السمعية كما يسميها «ابن رشد» ، وهناك أيضاً سبب آخر «هو تعارض الأدلة العقلية في هذه المسألة ، وذلك أنه إذا فرضنا أن الإنسان موجد لأفعاله ، وجب أن تكون هنا أفعال لا تجري على مشيئة الله ولا اختياره فيكون ههنا خالق غير الله . قالوا وقد أجمع المسلمون على أنه لا خالق إلا الله سبحانه . وإن فرضناه أيضاً ـ أي الإنسان ـ غير مكتسب لأفعاله وجب أن يكون مجبوراً عليها فإنه لا وسط بين الجبر والاكتساب وإذا كان الإنسان مجبوراً على أفعاله فالتكليف هو من باب ما لا يطاق ، وإذا كلفت الإنسان ما لا يطيق لم يكن فرق بين تكليفه وتكليف الجماد ، لأن الجماد ليست له استطاعة ، وكذلك الإنسان ليس له فيما لا يطيق استطاعة . ولهذا صار الجمهور إلى أن الاستطاعة شرط من شروط التكليف كالعقل سواء»[35] «فابن رشد» يعرض المشكلة ويبين أيضاً أبعادها لدى المسلمين فهي في الفلسفة المشائية قضية عقلية فحسب ، أما في الفكر الفلسفي الاسلامي فهي عقلية وشرعية في آن واحد ، وموقف «ابن رشد» من المشكلة يكشف أثر المعتقد على الفيلسوف ويبرز الدور الذي قام به الفلاسفة المسلمون جميعاً ، وهو محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة ، ويخوض «ابن رشد» غمار المشكلة ليوجد لها حلاً فيقول «فإن قيل فإذا كان الأمر هكذا ـ أدى التعارض النقلي والعقلي ـ فكيف يمكن الجمع بين هذا التعارض الذي يوجد في المسموع نفسه وفي المعقول نفسه . قلنا الظاهر من مقصد الشارع ليس هو تفريق الاعتقادين وإنما مقصده الجمع بينهما على التوسط الذي هو الحق في هذه المسألة ، وذلك أنه يظهر أن الله تبارك وتعالى قد خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي أضداد . لكن ما

---

(34) «ابن رشد» ، مناهج الأدلة في عقائد الملة المرجع السابق ص 222 .

(35) المرجع السابق ص 224 - 225 .

كان الاكتساب لتلك الأشياء لا يتم لنا إلا بمواتاة الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج وزوال العوائق عنها كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعاً . وإذا كان ذلك كذلك فالأفعال المنسوبة إلينا أيضاً يتم فعلها بإرادتنا وموافقة الأفعال التي من خارج لها ، وهي المعبر عنها بقدر الله . . . . ولما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود لا تخل في ذلك بحسب ما قدرها بارئها عليه وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة . إلا بموافقة الأسباب التي من خارج ، فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود أي أنها توجد في أوقات محدودة»[36] .

هكذا يحاول «ابن رشد» حل المشكلة الصعبة فهو يريد أن يقول إن لنا إرادة ولكن محدودة ولنا اختياراً ولكن ليس مطلقاً بل يجري وفق قانون الكون فهو يخرج من هذا التعارض بحل وسط . ولكن لا على طريقة الكسب «الأشعري» الذي هو أقرب في رأيه إلى الجبر منه إلى الاختيار ، فيرى أن الله منح العبد إرادة يعرف بها أموره وقدرة تمكنه من فعل الشيء وضده فأفعاله وليدة إرادته وقدرته ، وفي هذا ما يبرر بحق حسابه ومسئوليته إلا أن هذه القدرة وتلك الارادة ليستا طليقتين . بل هما خاضعتان لأسباب داخلية وخارجية ومقيدتان بنظام الكون وسننه ، وكثيراً ما تعترض هذه الأسباب بعض ما نريد وكثيراً ما يحول نظام الكون دون تنفيذ ما نقدر عليه ، وهذا النظام من تدبير الله وصنعه وحده وهو ما يسمى بالقضاء والقدر ولا علم لنا به[37] ومعنى ذلك أن أفعال الإنسان ليست اختيارية تماماً ولا جبرية تماماً وإنما هي تجمع بين الاختيار والجبر في آن واحد لأنها تتوقف على عاملين هما إرادتنا والأسباب والعوامل الخارجية وهذه العوامل تتبع نظاماً عاماً مطرداً لا يختلف . وهذا النظام هو ما نسميه في عصرنا الراهن بالحتمية في الطبيعة»[38] .

وعلى الرغم من أن «أرنست رينان» الدارس الفرنسي الشهير لفلسفة «ابن رشد» قد فهم رأيه وعدّ ما انتهى إليه «ابن رشد» في كتاب ، «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة» هو الحل المتوسط بين حل الجبرية وحل القدرية»[39] . إلا أنه عاد ونسب إلى «ابن رشد» نوعاً من الإيمان بالحتمية المطلقة في الطبيعة وهو الأمر الذي نرفضه لسببين ! .

الأول : أن الفلسفة الحتمية ونتائجها المعروفة في الفكر الغربي ليس لها مكان لدى الاسلاميين ، لأن الحتم يستبعد دور الإله وهو ما لا يعرفه المسلمون ، حيث توصف

(36) «ابن رشد» ، المرجع السابق ص . 225 .

(37) د . «إبراهيم بيومي مذكور» ، المرجع السابق ص 147 .

(38) د . «محمود قاسم» ، «ابن رشد» وفلسفته الدينية ، القاهرة ط 3 1969 ص 176 .

(39) أرنست رينان ، «ابن رشد والرشدية» ترجمة عادل زعيتر القاهرة 1957 ص 169 .

فلسفتهم بالجبر أي إسناد كل ما في الكون من حركة وفعل إلى الله خالق كل شيء والقادر على كل شيء .

الثاني : أن فكرة القضاء والقدر تتحدث عن علم الله فهي تتعلق بصفة العلم والخلق لا القدرة ، وفكرة القانون التي يشير إليها «ابن رشد» أو السنة الكونية لا تناقض الارادة الإنسانية أو تلغيها بل هي فكرة متقدمة جاء بها «ابن رشد» وسبق لها التقدم العلمي الحديث بحيث يغدو غير صحيح ما يقول «هنري بوانكاريه» أن القانون من أحدث الكشوف التي انتهى إليها العقل الإنساني»[40] .

وهذا الرأي الذي يرتضيه «أبو الوليد» هو ما نراه لدى كثير من علماء الأخلاق في العصر الحاضر . فهم يثبتون للإنسان إرادة مقيدة بالأمور الخارجية ، حقاً قد يحتج أنصار الجبر ، فيقولون إنها ليست بالارادة المطلقة ، لكن يمكن الرد عليهم بأنها إرادة على كل حال ، لأنها تستطيع الاختيار بين أحد فعلين متضادين . ومتى فعلت أحدهما تحققت لها حريتها الكاملة في لحظة معينة ، وهذا هو السبب في أن الإنسان يعد مسئولاً عن أفعاله إذ له الاختيار في كل لحظة بين أمور متضاربة قد يقل عددها شيئاً فشيئاً لأن هذا الاختيار يحدد للمرء اتجاهاً معيناً في حياته . بحيث يكون من العسير تبديله دفعة واحدة لرسوخ العادة وهو لا يعدم جملة لدى الإنسان العادي . الذي تتوافر لديه شروط التكليف»[41] .

وفي كلمة أخيرة يمكننا القول مع الدكتور «إبراهيم مدكور» أن «ابن رشد» قدر فعلاً مشكلة حرية الارادة قدرها وأدرك صفاتها ، ووقف على ما أثير حولها . قلبها على وجوهها وحاول أن يقدم لها حلولاً ترفع التعارض والتناقض وتوفق بين العقل والنقل وكان حريصاً على أن يستعين بالقرآن الكريم لإدعام هذه الحلول وتوضيحها ، والآيات القرآنية ماثلة أمامه دائماً يتخير منها أنسبها وألصقها بما يحاول التدليل عليه ، وهو على هذا أقدر من المشائين الاسلاميين الأخرين ولكنه في النهاية لم يبعد عنهم بل أخذ بما أخذوا به من الاستمساك بمبدأ السببية ، والقول بالعناية الإلهية التي تلائم بين حرية العبد من جانب ونظام الكون من جانب آخر[42] .

---

(40) «هنري بوانكاريه» «قيمة العلم» ، أشار إليه د . محمود قاسم المرجع السابق هامش 176 ، هذا وينتهي الدكتور بركات دويدار إلى ما انتهى إليه «أرنست رينان» وإن كان ينسب الجبر لا الحتم إلى «ابن رشد» . د . بركات دويدار . «ابن رشد منهجاً وعقيدة» رسالة دكتوراة كلية أصول الدين ص 291 .

(41) د . محمود قاسم ، «ابن رشد» وفلسفته الدينية ، المرجع السابق ص 177 ,178 ، وفيه يراجع أثر ابن رشد في هذا الصدد على توما الأكويني وغيره من فلاسفة العصور الوسطى .

(42) د . ابراهيم بيومي مدكور ، الفلسفة الإسلامية ، المرجع السابق ص 148 .

المطلب الثالث : حرية الارادة والمسئولية في الفلسفة الاسلامية الحديثة

على الرغم من أن الفكر الاسلامي الحديث ـ ومعه الفلسفة الاسلامية ـ ظل يجتر أفكار الإسلاف ويعيد عرضها أو يحاول طرح بعض مشكلاتها دون أن يصل إلى فكر متميز أو فلسفة مبتكرة ، فإننا نستطيع أن نقول إن هناك من المفكرين المحدثين من تركوا أثراً واسعاً وتراثاً جاداً وجديداً يستحق وقفة تأمل منا خاصة فيما يتعلق بالارادة والمسئولية ، وحسبنا أن نتوقف عند علمين شامخين لا خلاف على أثرهما ودورهما التجديدي وهما «الشيخ الإمام محمد عبده» ، «والمفكر الشاعر محمد إقبال» .

محمد عبده ومشكلة الحرية

مثلما فعل «ابن رشد» فإن «الإمام محمد عبده» يتوقف أمام مشكلة حرية الارادة ويدرك أهميتها فيقول «لا أنكر أن هذه المسألة أي مسألة الكسب والاختيار كانت من أعظم المسائل خطراً في تاريخ الاسلام»[43] .

ومنذ البداية أعلن الأستاذ «الإمام» رفضه لما انتهى إليه الجبرية القدرية فقال عن الفرق الإسلامية أن «منهم القائل بسلطة العبد على جميع أفعاله واستقلاله المطلق وهو غرور ظاهر ، ومنهم من قال بالجبر وصرح به ، ومنهم من قال به وتبرأ من اسمه ، وهو هدم للشريعة ، ومحو للتكاليف ، وإبطال لحكم العقل البديهي وهو عماد الإيمان»[44] .

ويمضي «الإمام» في شرح رأيه فيفسر القضاء والقدر بمعنى سبق العلم الإلهي ، فهما يتعلقان بنظرية المعرفة لا بأفعال الانسان ، ويقول «إن علم الواجب محيط بما يقع من الإنسان بإرادته . وبأن عملا كذا يصدر في وقت كذا . وهو خير يثاب عليه وأن عملاً آخر شر يعاقب عليه عقاب الشر ، والأعمال في جميع الأحوال حاصلة على الكسب والاختيار فلا شيء في العلم بسالب للتخيير في الكسب»[45] .

ويدلل على حرية الارادة على نحو ما فعل «ديكارت» «وبيوجسون» بمعطيات الوجدان فيقول «كما يشهد سليم العقل من نفسه أنه موجود ، ولا يحتاج في ذلك إلى دليل يهديه ولا معلم يرشده ، كذلك يشهد أنه مدرك لأعماله الاختيارية . يزن نتائجها بعقله ويقدرها بإرادته . ثم يصدرها بقدرة ما فيه ويعد إنكار شيء من ذلك مساوياً لإنكار وجوده

---

(43) تاريخ الأستاذ الإمام ، جـ 2 ط 1908 ص 263 وما بعدها .

(44) محمد عبده ، رسالة التوحيد ، كتاب الهلال ، 1963 ص 91 .

(45) المرجع السابق ص 95 .

في مجافاته لبداهة العقل»[46] .

ويؤكد الأستاذ «الإمام» أن علم الله ليس منافياً لهذه الحرية ولا مانعاً ويقول «لنا في علومنا الكونية أقرب الأمثال : شخص من أهل العناد ، يعلم علم اليقين أن عصيانه لأميره باختياره يحل به عقوبة لا محالة ، لكنه مع ذلك يعمل العمل ويستقبل العقوبة وليس لشيء من علمه وانطباقه على الواقع أدنى أثر في اختياره لا بالمنع ولا بالإلزام ، فانكشاف الواقع للعالم لا يصح في نظر العقل لزماً ولا مانعاً» .

وهكذا يثبت الأستاذ «الإمام» للإنسان قدرة حتى يقوم الثواب والعقاب . «لو كان فعل العبد ليس له لبطل تكليفه به إذ لا يعقل أن يطالب شخص بما لا يقدر عليه وأن يكلف بما لا أثر لإرادته فيه»[47] .

ولكن ليس قصد الشيخ من هذا أن يذهب إلى القول بأن للإنسان حرية مطلقة كما قد توهم البعض فحرية الاختيار لا متناهية عند الله ولكنها متناهية عند الانسان»[48] .

وما يراه الشيخ الإمام يكاد يتطابق مع ما وصل إليه «ابن رشد» وخاصة وأن الشيخ كان على دراية كاملة بالتراث الاسلامي في العقيدة والشريعة ، وليس بآراء أهل السنة فحسب كما يظن «تشارلز آدمس» في مؤلفه «الاسلام والتجديد في مصر»[49] .

ونتساءل هل يقترب الأستاذ الإمام من رأي الأشاعرة والجويني في مسألة الحرية ؟ .

هذا ما يقوله الأستاذ الإمام حيث يقول «وهذا الذي قررناه قد اهتدى إليه سلف الأمة ، فقاموا من الأعمال بما عجبت له الأمم وعول عليه من متأخري أهل النظر إمام الحرمين «الجويني» رحمه الله وإن أنكر عليه بعض من لم يفهمه»[50] .

وعلى الرغم مما يقوله الأستاذ الإمام نفسه نقول ـ مع الدكتور «عثمان أمين» «إن نظرية» «محمد عبده» في حرية الأفعال الإنسانية تتجاوز نظرية «الكسب» عند «الأشعري»

---

(46) «محمد عبده» ، المرجع السابق ص 89 .

(47) محمد عبده ، تفسير سورة العصر ط 3 ص 46 .

(48) د . «عثمان أمين» ، رائد الفكر المصري ، ط 1965 ، ص 116 .

وأنظر فيه عرضاً قيماً لآراء الأستاذ الإمام في «مشكلة الحرية» من ص 111 – 132 ، الفصل الرابع كله .

(49) «تشارلز ادمس» ، الاسلام والتجديد في مصر ، ترجمة عباس محمد ط 1935 ، ص 109 وهو هنا يردد آراء «برنارد ميشيل» ، «وجولد سهير» .

(50) «محمد عبده» المرجع السابق ، ص 93 .

وعند «الجويني» ، ذلك أن الشيخ «محمد عبده» لا يلتمس الحرية كما يريد جمهور الأشاعرة في ذلك الفعل الوهمي فعل القدرة الحادثة التي لا أثر لها بل لينسب إلى الفعل الإنساني قدرة حقيقية هي مناط المسئولية .

ولكننا مع ذلك لا ننسب إلى الإمام «محمد عبده» اتجاهاً ذرائعياً «براجماتزم» على نحو ما يريد الدكتور «عثمان أمين»[51] ، فالأستاذ الإمام وإن كان قد استنفذ الأخلاق العملية من وطأة الجبر إلا أنه لا يقدم العمل على النظر ، بل يقيم فلسفته الخلقية على أساس من النص ـ قرآناً وسنة ـ وأيضاً وفقاً للدليل الذي يثبته العقل ويؤكده .

الحرية والمسئولية عند «محمد إقبال»

إن «محمد إقبال» ـ كفيلسوف مسلم ـ لا يمكنه أن يؤمن بالجبر فذلك يناقض المفهوم الخلقي الاسلامي الذي يؤكد مسئولية الإنسان عن أفعاله وهو يرى أنه منذ بداية الرحلة الإنسانية على الأرض كان هناك الاختيار الإنساني «فالمعصية الأولى للإنسان كانت أول فعل له تتمثل فيه حرية الاختيار ولهذا تاب الله على آدم كما جاء في القرآن الكريم وغفر له . وعمل الخير لا يمكن أن يكون قسراً : بل هو خضوع عن طواعية للمثل الأخلاقي الأعلى خضوعاً ينشأ عن تعاون الذوات الحرة المختارة عن رغبة ـ ورضى . والكائن الذي قدرت عليه حركاته كلها كما قدرت حركات الإله لا يقدر عمل فعل الخير ، وعلى هذا فإن الحرية شرط في عمل الخير . ولكن السماح بظهور ذات متناهية لها القدرة على أن تختار ما تفعل بعد تقويم القيم النسبية للأفعال الممكنة لها ، هو في الحق مغامرة كبرى ، لأن حرية اختيار الخير تتضمن كذلك حرية اختيار عكسه»[52] .

والحرية في رأي «محمد إقبال» ليست مجرد إشكال نظري يثيره العقل الإنساني الراغب في المعرفة على سبيل الاستطلاع حتى يعرف ما إذا كان حراً أو مجبراً ، وإنما هي مشكلة حيوية لا تكاد تنفصل عن وجودنا نفسه . من حيث إن الوجود الإنساني إن هو إلا وجود «حرية» تضع نفسها موضع التساؤل»[53] .

«ومحمد إقبال» يعتبر على نحو ما يرى «برجسون» ـ أن الحرية واقعة ، ويرى أن إهمال ذلك التصور للحرية هو سر الجدل الديني العنيف حول القضاء القدر ، يقول «إقبال»

---

(51) «د . عثمان أمين» ، رائد الفكر المصري ، المرجع السابق ص 112 .

(52) «محمد إقبال ، تجديد الفكر الديني في الاسلام ، ترجمة عباس محمود 1955 ، ص 100 .

(53) د . عبد المقصود عبد الغني ، «فلسفة إقبال» رسالة دكتوراه من كلية دار العلوم ، 1981 ، على الاستنسل ص 262 .

والحق هو أن الجدل الديني كله الذي ثار حول القضاء والقدر يرجع إلى النظر العقلي المجرد دون اعتبارها للحياة من التلقائية التي هي حقيقة من حقائق التجربة الواقعة»[54] .

«ومحمد إقبال» بهذا لا يحاول أن يدلل على حرية الإنسان ـ بالبراهين العقلية أو الجدل الفلسفي . وإنما ينظر إليها على أنها ضرورة لوجود الإنسان «فهو قد أحس بما قاله «برجسون» من أننا حينما نحاول أن نبرهن على الحرية بالبرهان «العقلي التصوري فإننا لا بد أن ننتهي إلى إنكار وجودها ، وهذا هو السبب في أن «الحرية» كثيراً ما تصبح «قضية خاسرة» حينما يتصدى للدفاع عنها فلاسفة عقليون يريدون أن يبرهنوا على وجودها بالدليل المنطقي»[55] .

وهناك حوار شعري يثبت فيه «إقبال» وجهة نظره في الجبر والاختيار والقضاء والقدر مستنداً إلى الحوار الذي دار بين الله تعالى وإبليس عندما رفض السجود لآدم .

يقول «إقبال» :

إبليس : «يا إلها أمره كن ... ليس عنه من محيد
لم يصب آدم مني ... بعدو أو حسود
كيف أستكبر عن ... أمرك أو كيف أحيد ؟
كان في علمك أني ... حائد عن ذا السجود
الله تعالى : هل عرفت السر هذا ... قبل أو بعد السجود
ابليس : بعد يا من من تجليه ... كما لات الوجود
الله : خسة الفطرة فيه ... علمته ذلك عذرا
قال ما شئت سجودي ... أننا لا أملك أمرا
ذلك الظالم سمى ... اختيارا فيه جبرا [56]

ويمكننا أن نستنتج من هذا الحوار ما يلي :

1 ـ أن القضاء لا يحمل معنى القهر والإلزام لأنه عبارة عن سبق العلم بما سيكون من العبد ، والعلم صفة انكشاف وإحاطة وهذا يتضح من قول إبليس «كان في علمك أني حائد عن ذا السجود وقد ذهب إلى تفسير القضاء بأنه علم الله السابق الشيخ «محمد عبده» .

---

(54) محمد إقبال : تجديد الفكر الديني في الاسلام ، المرجع السابق ص 94 وما بعدها .

(55) «زكريا إبراهيم» ، مشكلة الحرية ، المرجع السابق ص 23 .

(56) «محمد إقبال ، ديوان ضرب الكليم ، ترجمة د . عبد الوهاب عزام .

2 ـ أنه لا يصح الاحتجاج بالقضاء والقدر لأن الإنسان لا يطلع على هذا القضاء»[57] ويسند «محمد إقبال» وجهة نظره بالمفهوم القرآني عندما يقول «يؤكد القرآن للنفس الإنسانية بأسلوبه البسيط حريتها وخلودها المفعم بالقوة ، شخصية الإنسان وفرديته وله ـ في نظري ـ رأي معين محدد في مصير الإنسان بوصفه وحدة من وحدات الوجود وهذا الرأي في شخصية الإنسان وفرديته وهو رأي يستحيل معه أن تزر وازرة وزر أخرى بل يقتضي أن كل أمرىء بما كسب رهين وهو الذي أدى بالقرآن إلى رفض فكرة الفداء»[58] .

ومحمد إقبال هنا يؤكد على فكرتين مهمتين هما :

1 ـ حرية الإنسان واعتبارها أساس شخصيته .

2 ـ فردية المسئولية وهي تعبير أمين عن شخصية الإنسان وفرديته .

المبحث الثاني
أساس المسئولية عند المتكلمين

أدى المتكلمون دوراً مهماً في الفكر الإسلامي ، ورأى فيهم بعض المستشرقين ـ من أمثال دوجا ورينان ـ أهمية خاصة فعندهم نلتمس الحركة الفلسفية الحقيقية[59] .

ولا شك أن علماء الكلام غير الفلاسفة ، فبينما الأولون يعتمدون النص ومنه مبدأ دراساتهم فإن الفلاسفة يحكمون العقل منذ البداية ويسيرون معه ، ومجال علم الكلام هو الأحكام الشرعية التي تتعلق بالاعتقاد ، فهو جزء من الفقه في معناه الواسع ، وقد سماه الإمام أبو حنيفة رحمه الله الفقه الأكبر ، ويقترب علم الكلام من أصول الفقه ، بل هناك عديد من المناطق المشتركة التي يعمل فيها الأصوليون والمتكلمون ، بل إن كثيراً من كبار المتكلمين تركوا لنا مؤلفات مهمة في أصول الفقه يكفي أن نشير منها إلى مؤلفات «سيف الدين الأمدي» صاحب «الأحكام في أصول الأحكام» ، «والمعتمد» لأبي «المعالي الجويني» إمام الحرمين ، «والمستصفى» للإمام الغزالي ، الأمر الذي يدعونا إلى القول بأن دراسة أساس المسئولية عند المتكلمين سوف يكشف لنا أبعاداً جديدة تكفل لنا رؤية أكثر عمقاً لآراء الأصوليين والفقهاء ، وإذا كان التصنيف العلمي يجعلنا نسلك المتكلمين إلى جوار الفلاسفة فلا ينبغي أن نفصلهم عن الفقهاء ، بل إن بعض كبار المتكلمين كانوا فقهاء مجتهدين كل في المذهب الفقهي الذي ينتمي إليه ، فالصلة بين الفقيه والمتكلم أعمق مما

---

(57) د . «عبد المقصود عبد الغني» ، فلسفة «إقبال» ، الرسالة السابقة ص 225 .

(58) «محمد إقبال» ، تجديد الفكر الديني ، المرجع السابق ص 109 .

(59) د . أبو الوفا الغنيمي التفتازاني ، علم الكلام ، وبعض مشكلاته ، ط 1979 ص ب من المقدمة .

نظن ، ويجمع «سعد الدين التفتازاني» في «شرح العقائد النسفية» بين الفقه وعلم الكلام في قوله «اعلم أن الأحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية عملية ، ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى أصلية اعتقادية ، والعلم بالأولى يسمى علم الشرائع والأحكام ، والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات»[60] .

وإذا كنا نعتقد في النشأة الاسلامية الخالصة لعلم الكلام فإننا لاننفي عنه المؤثرات الأجنبية في ميدان الحلول والآراء لأكثر من سبب ، منها :

1 ـ أن قضايا علم التوحيد وأهمها قضية الصفات موضوع مشترك بين مفكري الأديان وأصحاب الفكر الفلسفي في جميع البلدان .

2 ـ أن عدداً من المفكرين المسلمين الذين خاضوا في هذا الميدان كانوا نتاج حضارات وبيئات ثقافية «غير إسلامية» .

3 ـ أن هناك فرقاً سياسية طرحت علم الكلام من منظور خاص بها وكان لبعض هذه الفرق دور في الجدل العقيم الذي شغل جانباً من جهود علماء الكلام وكانت السياسة وراء المحن التي تعرض لها بعض المتكلمين ، وانتهت في بعض الحالات إلى حرمانهم من حق الحياة ونعتهم بالكفر والزندقة ، وأياً ما كان الأمر فلن يعنينا من جهود المتكلمين وآرائهم إلا تلك المتعلقة بحرية الارادة ، حيث كان الجبر والاختيار مبحثاً تقليدياً لدى جميع المتكلمين .

المطلب الأول : الاتجاه الجبري

الجبرية اتجاه في علم الكلام الإسلامي يقوم على نسبة كل فعل إلى الله وتجريد العبد من كل فعل أو قدرة على فعل .

ويعرف الشهرستاني الجبر قائلاً «هو نفى الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى»[61] .

وفي داخل الاتجاه الجبري فرق عديدة يمكن جمعها في فريقين :

الجبرية الخالصة : وهي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً .

والجبرية المتوسطة : وهي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً .

---

(60) سعد الدين التفتازاني ، شرح العقائد النسفية ، القاهرة1358هـ ، ص 9 ، وما بعدها .

(61) الشهرستاني ، الملل والنحل ، تحقيق الكيلاني ط 1967 ، جـ 1 ، ص85 .

ولا شك أن «جهم بن صفوان» كان زعيم هذه المدرسة وفي آرائه زبدة ما وصل إليه أهل هذا الاتجاه .

وينسب الشهرستاني إلى «جهم بن صفوان»[62] ، أن الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار ، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات ، وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات كما يقال أثمرت الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس وغربت ، وتغيمت السماء وأمطرت ، واهتزت الأرض وأنبتت ، إلى غير ذلك ، والثواب والعقاب جبر ، كما أن الأفعال كلها جبر قال : وإذا ثبت الجبر فالتكاليف أيضاً كانت جبراً »[63] .

وقد استدل «جهم بن صفوان» وأتباعه بآيات من القرآن الكريم كقوله تعالى **﴿الله خالق كل شيء﴾**[64] ، وقوله **﴿ختم الله على قلوبهم﴾**[65] ، **﴿والله خلقكم وما تعملون﴾**[66] .

والمتأمل في رأي «جهم» يرى أنه وان أثبت الجبر على رأيه وقال به فإنه أثبت المسئولية على العبد ولم يسقطها وإن قال إن التكليف جبر ، وكأنه من أنصار الدفاع الاجتماعي حيث يثبت المسئولية رغم الإيمان بالحتم الأمر الذي يدعونا إلى التساؤل : هل أنكر «جهم بن صفوان» الاستطاعات كلها؟

بذلك يقول البغدادي في «الفرق بين الفرق»[67] عند عرضه لفرقة الجهمية ، منهم أتباع «جهم بن صفوان» الذي قال بالاجبار والاضطرار إلى الأعمال وأنكر الاستطاعات كلها ، وإلى مثل ذلك ينتهي «الأسفراييني» في كتاب «التبصير» ، وكان يمكننا أن ننسب

---

(62) القاضي عبد الجبار ، المحيط بالتكليف ، تحقيق عمر عزمي ، القاهرة 1965 ، ص 407 ، حيث يقدم نقدا لفكرة «جهم بن صفوان» تعتبر رد المعتزلة على خصوم الحرية .
ويراجع أيضاً .
خالد العسلي : جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الاسلامي بغداد سنة 1965 ، وهي في الأصل رسالة ماجستير أطلعنا عليها بعد مناقشة الرسالة .

(63) الشهرستاني ، المرجع السابق جـ 1 ، ص 87 .

(64) الزمر : 62 .

(65) البقرة : 7 .

(66) الصافات : 96 .

(67) البغدادي ، الفرق بين الفرق ، بيروت ط 2 ، 1977 ، ص 199 .

هذه الجبرية الخالصة إلى «جهم» لولا تلك العبارة التي أوردها الأشعري تحت عنوان ما تفرد به «جهم» حيث يقول «الذي تفرد به «جهم» .. أنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده ، وأن الناس تنسب إليهم أفعالهم على المجاز كما يقال تحركت الشجرة ، ودار الفلك ، وزالت الشمس ، وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس ، الله ـ سبحانه ! ـ إلا أنه خلق للإنسان قوة كان بها الفعل وخلق له إرادة للفعل واختياراً منفرداً بذلك كما خلق له طولاً كان به طويلاً ولوناً به متلوناً[68] .

فالجزء الأخير من هذه الفقرة يتناقض مع أولها ونحن أمام احتمالين :

أولهما : أن السطر الأخير إضافة من «الأشعري» وهو ما لا نعتقده ، فالأشعري كما هو معروف غير متهم فيما ينقله من آراء ، ثم أنه من خصوم «جهم» ويعنيه إثبات الجبر الخالص عليه .

ثانيهما : صحة هذا النص وهو ما نرجحه خاصة وأن «الشهرستاني» و«البغدادي» لم يقولا ان «جهماً» أسقط التكاليف وإن جعلها جبراً ، فالإنسان إذن في رأي جهم أن «ليس مجبراً جبر الحيوانات أو الجمادات الصماء ، وأن الله خلق له قوة بها يفعل وبها يريد ، وخلق له اختياراً انفرد به الإنسان دون غيره من الكائنات[69] .

ولكن هل معنى أن «جهماً» يميل إلى رأي الأشاعرة بالقول في الكسب ؟ هذا ما يراه الدكتور علي سامي النشار[70] ،وفي رأينا أن جهماً لم ينكر الاستطاعات كلها كما ذكر «البغدادي» ، ولم يسلب الانسان الاستطاعة كما ذكر «الشهرستاني» ، بل اقترب من مذهب المعتزلة في قولهم بأن القدرة الخالقة في العبد لأفعاله هي قدرة أودعها الله فيه وخلقها من أجله يصير بها متمكناً من الفعل والترك[71] .

والحق أن هناك عديداً من المسائل اتفق فيها «جهم» مع المعتزلة ، ومن بينها قوله بحدوث كلام الله تعالى على نحو ما ذكر «البغدادي»[72] ، وقد عد كثير من الجبرية من المعتزلة في بعض أفكارهم ، وبعضهم تحول من الاعتزال إلى الجبر ، فقد ذكر ابن النديم في

---

(68) الأشعري ، مقالات الاسلاميين ، تحقيق محيي الدين عبد الحميد ط 1969 جـ 1 ص 338 .

(69) د . علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، المرجع السابق ص 372 .

(70) نفس المرجع والصفحة .

(71) د . يحيى هاشم فرغل ، نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية ، القاهرة ط 1 1972 ص 177 ، وقارن أيضاً د . إبراهيم مدكور ، الفلسفة الاسلامية ، المرجع السابق ص 101 .

(72) البغدادي ، الفرق بين الفرق ، المرجع السابق ، ص 199 .

الفهرست أن «حفص الفرد» كان معتزلياً أولاً ثم قال بخلق الأفعال[73] .

«فجهم بن صفوان» وافق المعتزلة في حدوث الكلام ونفى الصفات . وموقفه من التكليف والاختيار يكشف مدى ما وقع فيه الجبريون من حرج إزاء المسئولية فلم يستطيعوا إسقاطها ، واستمر تيار الجبر في عدد من الفرق التي تنسب إلى الجبرية نذكر منها على سبيل المثال ما يلي :

النجارية :

وهم أصحاب «الحسين بن محمد النجار» ، قالوا على نحو ما يذكر «الأشعري» أن أعمال الإنسان مخلوقة لله وهم فاعلون لها ، وأنه لا يكون في ملك الله إلا ما يريده[74] ، ومقالة «الأشعري» يفهم منها الجبرية الخالصة على الرغم من «الحسين النجاري» ينسب الفعل إلى العبد .

ويشير «الشهرستاني» إلى أن النجار يثبت الكسب للإنسان على النحو الذي يقول به «الأشعري» فالله هو «خالق أعمال العباد خيرها وشرها حسنها وقبيحها ، والعبد مكتسب لها ، وأثبت تأثيراً للقدرة الحادثة وسمى ذلك كسباً على حسب ما يثبته الأشعري»[75] .

الضرارية :

وهم أصحاب ضرار بن عمرو «حفص الفرد» وقد قالا : إن أفعال العباد مخلوقة للباري تعالى حقيقة والعبد مكتسبها حقيقة»[76] ، فالتيار الجبري ينفي الاستطاعة من الإنسان ويجعله مجبوراً على الكفر والإيمان ، بحيث تصبح المسئولية جبراً لأن التكليف بالشرع هو جبر أيضاً لأنه تكليف بما لا يطاق .

وقد استخدم الجبر في إسقاط المسئولية عن الحكام كما حدث في عصر «بني أمية» ولكن ينبغي أن نؤكد أن الجبريين أنفسهم لم يكونوا وراء هذا الاستخدام السياسي لمذهبهم .

فها هو «جهم بن صفوان» زعيم المذهب الجبري يخرج على الحاكم محملاً أياه مسئولية فعله ، ويقاتل في سبيل دفع الظلم حتى يقتل مع «الحارث بن سريح» بل لقد مضى

---

(73) ابن النديم ، الفهرست ، المرجع السابق ص 255 .

(74) الأشعري ، مقالات الاسلاميين ، المرجع السابق ص 340 .

(75) الشهرستاني ، الملل والنحل ، المرجع السابق ص 89 .

(76) الشهرستاني ، المرجع السابق ، ص 91 ، الأشعري ، المرجع السابق ص 339 .

«جهم» على نحو ما يروي «الأشعري» يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ، ولو كان يرمي من الجبر إسقاط التكاليف لم يكن هناك معنى لأمر المضطر بمعروف ولا محل لنهيه عن المنكر[77]، فالاتجاه الجبري لا ينبغي أن يتحمل مسئولية الاستخدام السياسي لبعض أفكاره ، كما ينبغي ألا يتحمل مسئولية ما اتجه إليه بعض المتطرفين من الشعراء من نفي المسئولية بناء على نفي الاختيار ، على نحو ما نراه عند «أبي العلاء المعري» في بعض لزومياته حيث يقول :

وما فسدت أخلاقنا باختيارنا ولكن بأمر سببته المقادر[78]

وينتهي إلى رفع الجزاء بقوله :

لا تمدحن أو تذمن أمراء فيها فغير مقصر كمقصر[79]

لا شك أنه من لوازم مذهب الجبر بطلان التكاليف الشرعية ، وإنكار المسئولية والعقاب ، «ولكن الجبرية لم يهدموا التكاليف ولم يلتزموا بذلك»[80] .

إن الاتجاه الجبري ينسف أساس التكليف ومناط المسئولية ، ولكنه يبقى على المسئولية والتكليف باعتبارهما مشيئة إليهة ، الأمر الذي يتعارض ولا شك مع العدل الإلهي .

ونستطيع في النهاية أن نقول إن الاتجاه الجبري قد نفى القدرة الإنسانية ، ولكنه أبقى التكليف وألغى الحرية للعبد ، ولكنه أثبت مسئولية أو في القليل لم يتعرض لها بالإنكار ، لا شك أنه موقف يتسم بالتناقض ولكنه موقفهم على أي حال ، وهو موقف تبين لنا أهميته عند تقديم الفكر الاسلامي في المسئولية على ضوء الكتاب والسنة .

وكان يعنينا أن نتوقف طويلاً أمام هذا المذهب الذي ينكر الحرية ويثبت التكليف والمسئولية لولا أن المصادر لدينا لا تقدم سوى شذرات قليلة تعرض المذهب ولا تفصله ، ولا شك أن أصحاب الجبر الخلص كانوا قلة مطاردة لم تترك تراثاً يعتمد في تناول مذهبهم وأدلته ودفاعهم عنه بشيء من التفصيل .

وقد تحركت الأرضية الفكرية لتواجه العنف السياسي الذي أفضى إليه الاتجاه

---

(77) محمود بركات ، مشكلة الحرية في الفكر الاسلامي ، المرجع السابق ص 128 .

(78) أبو العلاء المعري ، اللزوميات ، القاهرة ط 1915 ، جـ 1 ص 307 .

(79) المرجع السابق ، ص 307 .

(80) محمود بركات ، مشكلة الحرية ، المرجع السابق ، ص 128 .

(81) د . إبراهيم بيومي مذكور ، الفلسفة الاسلامية ، المرجع السابق ص 98 .

الجبري فكان مذهب المعتزلة ، وينبغي ونحن نتأمل الموقف الجبري ألا ننسى أنهم كانوا يتحدثون عن الحرية النفسية وأعلنوا انتفاءها بينما استخدم الحكام فكرهم لإلغاء الحرية السياسية .

المطلب الثاني : اتجاه الحرية (المعتزلة)

لا شك أن هناك أسباباً سياسية أدت إلى وصول الاعتزال كمدرسة فكرية إلى ما وصل إليه ، ولكن حديث المعتزلة عن حرية الارادة وإثباتهم لها ليس جديداً ولا مستورداً ، فقضية الجبر والاختيار شغلت المسلمين منذ أخريات القرن الأول الهجري ، والأمور كثيرة احتلت في الصراع الدائر مساحة كبيرة استوعبت أهم العواصم الاسلامية في «دمشق» و«المدينة» و«البصرة» وأسهم فيها رواة ومحدثون ودعاة وخلفاء وفلاسفة ومتكلمون وفقهاء[81] .

وفي مقدمة الصفوف وكطلائع للاتجاه المعتزلي نرى «معبد الجهني» «وغيلان الدمشقي» .

أما «معبد الجهني» (80 هـ) فكان تابعياً محدثاً قيل إنه أول من دعا إلى حرية الارادة «ولم يصلنا من آرائه شيء يذكر اللهم إلا أنه كان يتحدث في الاستطاعة والقدر . وكأنما كان ينكر فكرة القضاء المحتوم التي يقول بها الحكام لتسويغ تصرفاتهم ويرتكب باسمها المحكومون ما يرتكبون من معاصي وآثام فدافع عن شرعية التقاليد وأنكر القدر الذي ينكر الاختيار»[82] أما «غيلان الدمشقي» و115 هـ . فهو صاحب فرقة تنسب إليه وتسمى «الغيلانية» وعد من رجال الطبقة الرابعة من المعتزلة ، وقد أكد «غيلان الدمشقي» حرية الارادة وانتهى به الأمر إلى القتل بسبب ظروف أبعد ما تكون عن قوله بالحرية ، فقد كان الجو السياسي في عصره لا يرفض فكر «غيلان» بقدر ما كان يخشى ثورته وانتماءاته خاصة صلته بأستاذه الحسن بن محمد بن الحنفية»[83] .

والمعتزلة أو القدرية[84] ، يمكن تصنيفهم إلى تيارات يجمع بينها القول بالاختيار ،

---

(82) المرجع السابق ص 991 .

(83) محمد عمارة ، مسلمون ثوار ، بيروت 1974 ط 2 ، ص 55 وما بعدها ، وفيه عرض لحياته ، غيلان وثورته .

(84) انظر في عرض الآراء المختلفة لهم ، القاضي عبد الجبار ، المحيط بالتكليف المرجع السابق ص 239 وما بعدها ، والمعرفة أصول المعتزلة ، راجع القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، تحقيق د . عبد الكريم عثمان . القاهرة ط 1 . 1965 ، خاصة الأصل الثاني ، العدل من ص 323 - 464 .

فالإنسان عندهم مختار له قدرة على الفعل والترك وهي قدرة مطلقة بدونها يصبح لا معنى للتكليف والمسئولية ولا يفهم بدونها الثواب والعقاب ، ولا نتصور الينابيع الفكرية لمذهب الحرية إلا في القرآن والسنة وما وصل إليه المسلمون في نهاية القرن الأول الهجري وبداية القرن الثاني . ويكفي أن نذكر دور بعض كبار الفقهاء في نشأة الاتجاه الاعتزالي لنعرف مدى أصالته .

فقد كان «الحسن البصري» ممن أيدوا اتجاه المعتزلة كما ذكر «ابن قتيبه»[85] ، وإذاكان «الحسن البصري»قد رجع عن موافقة المعتزلة كما يشير مؤرخوه إلا أن فقهه يقوم على الحرية ويعتمدها أساساً للمسئولية .

وأصول المعتزلة خمسة إذا افتقد المفكر أياً منها لا يعد معتزلياً وهي التوحيد ، العدل ، المنزلة بين المنزلتين ، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والوعد والوعيد .

العدل وحرية الارادة

عدل الله هو الأصل الثاني بعد التوحيد عند المعتزلة أقاموا على أساسه فكرة الحرية ، فعدل الله ينفي عنه الظلم ومن الظلم تكليف الانسان بما لا يطاق وحسابه على ما أكره عليه ، لهذا كان الانسان في رأي المعتزلة حراً مختاراً مسئولاً عن أفعاله على الحقيقة وهي تصدر عنه وحده فالله ليس خالقاً لأفعال العباد .

ويمكن تحديد النظرة المعتزلية في موضوع الارادة على النحو التالي :

(أ) أنهم قد اتفقوا جميعاً على أن أفعال الانسان غير مخلوقة لله ، وأن من قال : أن الله سبحانه خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه[86] وذلك لأن هذه الأفعال متعلقة بالإنسان فلا يصح أن تتعلق بالذات الألهية لأنه يستحيل أن يكون فعل واحد مفعولاً لفاعلين ومقدوراً لقادرين ، وأثراً لمؤثرين .

(ب) كما اتفقوا جميعاً «على أن أفعال العباد من تصرفهم . . . حادثة» من جهتهم[87] ، وعلى أن الإنسان منا «محدث فاعل» لما يصدر عنه من أفعال ، وأن جهة تعلق هذه الأفعال بالناس الفاعلين لها إنما هو «الحدوث» ، أي أن جهة تعلق هذه الأفعال بفاعليها ليست «الكسب» بالمعنى الذي تحدثت عنه الأشعرية ، ومن باب أولى ليست

---

(85) ابن قتيبة ، المعارف ، تحقيق د . ثروت عكاشة ، القاهرة ط 2 , 1969 ص 441 .

(86) القاضي عبد الجبار ، المغنى 8 ، ص 3 . 43 .

(87) المرجع السابق ، ص 3 .

الظرفية أو المحلية كما رأت ذلك الجبرية والمجبرة الخلص .

(جـ)كما رأى المعتزلة أن العقلاء على اختلاف أحوالهم يعترفون بأن الفاعل المختار إنما تأتي أفعاله «بحسب قصده ودواعيه» ، فهي فعله لا فعل غيره حتى ولو كان هذا الغير هو الله سبحانه .

(د) أن المعتزلة على عكس الكثيرين الذين خاضوا في هذا المبحث ـ قد رأوا أن وصف الإنسان بأنه فاعل لأفعاله هذه إنما هو وصف على جهة الحقيقة وليس على جهة المجاز[88] .

تلك هي الملامح العامة للمذهب الاعتزالي يتفق الجميع عليها وأن اختلفوا في التفاصيل والجزئيات ، وهم في تحليلهم لفكرة الحرية يرتبطون بأهم الأصول الخمسة عندهم وهي العدل والتوحيد وهما أهم أصول المعتزلة حتى سموا بأهل العدل والتوحيد .

«وعدالة الله بأن يكون الانسان حراً وبدون الحرية لا معنى لنبوة أو رسالة ولا أساس لشريعة أو تكليف . وماذا يجدي إرسال الرسل لمن لا حرية له في متابعتهم والاستماع إلى دعوتهم ؟ وكيف يؤمر شخص بأن يفعل وألا يفعل وهو فاقد الارادة ، على أن حرية الارادة لا تقف عند أصل العدل بل تتصل أيضاً بأصل التوحيد لأنه إذا كان للعبد إرادة وقدرة مستقلتان ، فكيف نوفق بينهما وبين إرادة الله وقدرته ، هل هناك أفعال تجاوز قدرة الله ؟ وهل يفعل في ملكه إلا ما يريد ؟ وإن رددنا كل شيء إلى الله فعلام يحاسب العبد ويعاقب ؟» .

أسئلة كثيرة طرحها المعتزلة وحاولوا الإجابة عنها اجابات تتفق في الأصول وتتباعد في التفاصيل .

وفي جانب المسئولية يهمنا من تراث المعتزلة أمران هما : قولهم بخلق الأفعال وقولهم بالتوليد وقد أضفى المعتزلة على هذين الأمرين أهمية خاصة وبحثوهما بحثاً متعمقاً إلى حد أن «القاضي عبد الجبار» خصص لكل منهما جزءاً مستقلاً في موسوعته «المغني» فخص التوليد بالجزاء التاسع وخص الجزء الثامن بالخلق وسماه «المخلوق» .

خلق الأفعال

أما في خلق الأفعال فقد ذهبوا إلى أن الله لم يخلق أفعال العباد . يقول «الشهرستاني» : اتفقوا على أن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها ، مستحق على ما

---

(88) محمد عمارة ، المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ، بيروت ط 1972 ، ص 67، 77 بتصرف .

يفعله ثواباً أو عقاباً . . . . والرب تعالى منزه عن أن يضاف إليه شر وظلم وفعل هو كفر ومعصية لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً كما لو خلق العدل كان عادلاً»[89] .

فالمعتزلة هنا لا ينسبون فعل العبد إلى الله لأن الله لا يفعل القبيح مطلقاً ، وانتهى بعضهم إلى أن الله لا يوصف بالقدرة على المعاصي ، هكذا يقول «النظام» حيث يروي عنه «الشهرستاني» أنه زاد على القول بالقدرة خيرها وشرها قوله : «أن الله يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي وليست هي مقدورة للباري تعالى خلافاً لأصحابه فإنهم قضوا بأنه قادر «عليها لكنه لا يفعلها لأنها قبيحة»[90] .

«وقد مضى المعتزلة ـ في جرأة وقوة نادرين ـ يعلنون أن قدرة الله وإرادته لا تؤثران على قدرة العبد وإرادته لأنه من المحال اجتماع مؤثرين على أثر واحد لو أراداه معاً ، أن الشيء يتحقق إذا ما وجدت دواعيه . وينتفي أي يبقى معدوماً إذا ما انتفت ، فإذا كانت إرادة الانسان جزءاً من إرادة الله أو هي ، وأراد الله شيئاً ولم يرده الانسان . . . . وجد الشيء وتحقق لأن الداعي إلى وجوده قد وجد ولا يمكن أن يوجد الشيء أيضاً لانتفاء الداعي إلى وجوده وهي إرادة الانسان . هنا تمانع ولذا سمى المعتزلة هذا البرهان التمانع»[91] .

ولكن أي الأفعال تلك التي يخلقها الانسان وفق قدرة فيه واستطاعة له ؟ . يقسم المعتزلة الأفعال إلى قسمين ، أفعال اختيارية ، وأفعال اضطرارية الأولى : هي التي يقصد إليها العبد عن علم وإرادة وهي أساس المسئولية والجزاء ، والثانية : وهي الأفعال الاضطرارية التي تحدث من نفسها ولا إرادة للمرء فيها كالنار للإحراق والرعدة عند البرد وتلك لا مسئولية فيها ولا عقاب عليها وعلى الرغم من أن المعتزلة سيثبتون للانسان قدرة مطلقة على خلق الأفعال ، إلا أنهم لا يثبتون عجزاً من الخالق على خلق أفعال العباد ، فإذا تغاضينا عن رأي «النظام» فإن أكثر المعتزلة قد ذهب إلى أن الباري قادر على الظلم والجور ولكنه لا يفعله لأن ذلك لا يصدر إلا عن نقص لا يجوز عليه[92] ، ويفرق المعتزلة بين قدرة الله وإرادته وقدرة الانسان وإرادته فهما ليسا من جنس ما أقدر عليه العباد ، وإن كان «أبو علي الجبائي» وهو من شيوخ المعتزلة أثبت مقدرة الله على جنس ما أقدر عليه عباده لا نفس ما أقدر عليه عباده على نحو ما يروي «الأشعري»[93] .

---

(89) الشهرستاني ، الملل والنحل ، المرجع السابق ، ص 45 .

(90) الشهرستاني ، المرجع السابق ، ص 45 .

(91) د . علي سامي النشار ، نشأة التفكير الفلسفي في الاسلام ، المرجع السابق ص 500 .

(92) د . أحمد محمود صبحي ، الفلسفة الاخلاقية في الفكر الاسلامي ، القاهرة 1969 ص 160 .

(93) المرجع السابق ، ص 160 .

ويفسر بعض الباحثين رأي المعتزلة على نحو يزيل التعارض بين قدرة الله وخلق الأفعال عند العباد بقوله : «إن قدرة الانسان ليست مستقلة من حيث إن الله هو الذي أقدرهم عليها وذلك لضرورة يحتمها التكليف ويقتضيها الواجب ، فإثبات قدرة للإنسان لا من حيث هو موجود وإنما من حيث هو مكلف والدفاع عن حرية الانسان دفاع عن شرعية التكاليف ونفي عبث الثواب والعقاب وتقرير كون الانسان فاعلاً للخير والشر والايمان والكفر والطاعة والمعصية .

نخلص من هذا إلى أن المعتزلة قد ذهبوا إلى مطلق المشيئة الإلهية في أصل التوحيد وإلى تقرير حرية الانسان في أصل العدل لضرورة يقتضيها التكليف وتحتمها الواجبات والشرعية ولا يعني هذا التعارض بين أصلي التوحيد والعدل يعني اختلاف مجال كل من الميتافزيقا والأخلاق أو بين أصول تتعلق بالاعتقاد وأصول تتصل بالعمل»[94] .

وأياً كان نصيب هذه المحاولة من التوفيق فهي تسير على درب المعتزلة في إثبات الحرية ، وما يهمنا ليس تناسق المذهب الاعتزالي أو تناقضه . وإنما ما يهمنا هو هذا الجهد المبذول لتبقى للانسان قدرة على خلق أفعاله تكفي من وجهة نظرنا لقيام المسئولية ، وتكفي من وجهة نظر المعتزلة لتأكيد العدالة الآلهية .

الفعل المتولد

عُني المعتزلة بالتوليد لتفسير أسباب ونتائج الفعل الذي يصدر عن الانسان من حيث الفاعلية والتأثير حتى يستحق الانسان أن تنسب إليه الحرية والاختيار ، «وعلى ذلك لا نكون مخطئين إذا رأينا أن البحث في التوليد والسبب الأساسي في عناية المعتزلة بالفعل المتولد ـ كان لتحديد نطاق المسئولية الانسانية ، فإلى أي مدى تمتد مسئولية الانسان عن أفعاله ؟ هل تشتمل على الأفعال المباشرة فقط بوصفها أفعالاً صادرة عن مقصود الانسان ودواعيه ، أم تمتد المسئولية لتشمل تلك الأفعال التي تترتب على أفعال الانسان أي تشتمل على المتولدات»[95] .

ولا شك أن فكرة التولد معتزلية خالصة تتصل بمبدأ السببية ، كما تتصل بفكرة الجزاء والمسئولية وهناك تعريفات متعددة للتولد تكشف عن صعوبة الفكرة إلا أنه يمكن إيضاحها بما أورده «التهانوي» في «كشاف اصطلاحات الفنون» من تعريف فهو يذكر عن المعتزلة أنهم

(94) د . أحمد محمود صبحي ، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الاسلامي ، القاهرة 1969 ، ص 161 .

(95) د . سامي نصر لطف ، الحرية المسئولة في الفكر الفلسفي الإسلامي ، بدون تاريخ ص 30 والكتاب هو دراسة للتوليد عند القاضي عبد الجبار ، وأنظر أيضاً المحيط بالتكليف ، المرجع السابق ص 380 .

قالوا «الفعل الصادر من الفاعل بلا وسط هو المباشر ، وبوسط هو التوليد»[96] .

فالفعل المباشر يتم بلا واسطة وليس هكذا المتولد والتفرقة بين المتولد والمباشر تتعلق أساساً بالقصد يوضح ذلك «الاسكافي» في تعريفه للمباشر والمتولد من الفعل بقوله «كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والارادة له فهو متولد وكل فعل لا يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والارادة له فهو متولد وكل فعل لا يتهيأ إلا بقصد ويحتاج كل جزء منه إلى تجديد وإرادة فهو خارج عن حد التولد وداخل في حد المباشر»[97] .

وفي المثال الذي يضربه «أبو الهذيل العلاف» كشف عن صلة المتولد بفكرتي السببية ، فلو أن إنساناً رمى بسهم ثم مات الرامي قبل وصول السهم إلى المرمى ثم وصل السهم إلى المرمى فآلمه وقتله أنه يحدث الألم والقتل الحادث بعد حال موته بالسبب الذي أحدثه وهو حي»[98] ففي المثال بحث عن عمل القاتل والمقتول وعن سبب القتل وقد هاجم «ابن الراوندي» والأشاعرة فكرة التولد لدى المعتزلة من خلال هذا المثال وقالوا إن «أبا الهذيل» يجعل الميت بقصد الرامي ـ هو القاتل ويرد «الخياط» على ذلك بأن هذا القتل لا بد له من فاعل وتنزه الله عن ذلك ولا يمكن أن يكون السهم لأنه موات ليس بحي ولا قادر ولم يبق إلا أن يكون محدثه هو الذي أطلق السهم»[99] .

والحق أن رأي المعتزلة في التولد يعد مثالاً لما وصلوا إليه من تحليل عميق للفعل الاختياري وذلك من أجل تحديد مجال الحرية الانسانية .

في المثال الذي ضربه «أبو الهذيل» ما يؤكد ما قاله بعض الباحثين من أن انتساب تلك الأفعال إلى فاعليها على وجه الحقيقة ومسئوليتهم عن نتائجها أمور تترتب على حال الفاعل حين يفعل[1] .

فحال الفاعل حين الفعل إيجاباً وسلباً وجهلاً تعتبر سنداً كبيراً في نسبة الفاعلية والتأثير إلى الانسان على أساس صحيح حتى يمكن تحديد مسئولية عن هذه الأفعال .

---

(96) التهانوي ، كشاف اصطلاحات الفنون ، القاهرة 1963 ص 171 ، انظر فيه تعريفات متعددة للفعل المتولد .

(97) الأشعرين ، مقالات الاسلاميين جـ 2 ص 93 .

(98) المرجع السابق ، ص 88 . وعن أبي الهزيل يراجع على مصطفى الغرابي : أبو الهزيل العلاف القاهرة 1954 ط 2 .

(99) إبراهيم بيومي مدكور ، الفلسفة الإسلامية ، المرجع السابق ص 109 .

(1) د . سامي نصر لطف ، الحرية المسئولة ، المرجع السابق ص 59 .

ويكفي للتدليل على قولنا بأن البحث في التولد هو بحث في المسئولية ، هذا الحديث الذي يورده «الأشعري» وهو من خصوم المعتزلة يقول تحت عنوان «المتولد إذا بعد السبب» ، واختلفوا في المتولد إذا بعد السبب : هل يكون هو المسبب الأول كالانسان يرمي نفسه في نار أضرمها غيره أو يطرح نفسه على حديدة نصبها غيره ،أو يعترض سهماً قد رمى به غيره لطفل حتى يدخل فيه ، فقال كثير من المثبتين للتولد : «الإحراق فعل لمن رمى بنفسه في النار والقتل لمن وقع على الحديدة المنصوبة والقتل فعل لمن اعترض السهم بالطفل»[2] .

والبحث في التولد يؤكد أهمية الفعل بالنسبة للانسان فإنه لا وجود لفاعل دون أفعال حتى قال البعض بأن فلسفة المعتزلة في التولد هي سبق للفلسفة الوجودية الحديثة في فرعها المؤمن[3] .

خلاصة موقف المعتزلة

وأياً ما كان الأمر فيما انتهى إليه المعتزلة من آراء فحسبهم أنهم أثبتوا للانسان حرية هي مناط التكليف ، وقدرة على الفعل تجعله أهلاً للمسئولية والجزاء ، وقد بذلوا جهداً فلسفياً ضخماً ليقيموا نظرياتهم الكلامية على أسس من الكتاب والسنة بالإضافة إلى أدلة عقلية كثيرة[4] ، ورأوا في إنكار الحرية هدماً لكل بناء خلقي وإخلالاً بعدل الله وجعل الوعد والوعيد والمسئولية والجزاء عبثاً لا مبرر له[5] .

المطلب الثالث : الاتجاه التوفيقي

رأى كثير من المتكلمين ـ وأغلبهم متكلمون فقهاء ـ أن القول بالجبر يعارض التكليف والمسئولية ، وأن القول بالحرية الانسانية المطلقة كما يقول المعتزلة فيه عدوان على قدرة الله وإرادته وحاولوا التوفيق بين المتعارضين .

---

(2) الأشعري ، مقالات الاسلاميين ، المرجع السابق جـ 2 ص 95 .

(3) سامي نصر لطف ، المرجع السابق ص 392 .

(4) د . أحمد محمود صبحي ، الفلسفة الأخلاقية ، المرجع السابق ص 165 - 172 حيث يعرض الأدلة السمعية والعقلية التي يستند إليها المعتزلة .

(5) انظر في نقد المعتزلة ، ابن تيمية دقائق التفسير ، تحقيق د . محمد السيد الجليند ، القاهرة 1978 ج 2 ، ص 247 .

وأيضاً لابن تيمية ، منهاج السنة في نقض كلام الشيعة والقدرية ط 1322 هـ ج 1 ، وهامش الجزء الرابع ص 2وما بعدها وهو كتاب موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول .

ولد «الأشعري» بالبصرة سنة 260 هـ وبدأ حياته معتزلياً حيث درس المذهب على «الجبائي» رئيس معتزلة البصرة ، وألف في تأييدهم كتباً كثيرة ثم تحول عن مذهب الاعتزالي[6] ، ليصبح زعيم مدرسة كلامية سماها الكثيرون مدرسة أهل السنة ، وكان من أشد خصوم المعتزلة ، والأشعري في انتمائه الفقهي من أتباع الإمام «أحمد بن حنبل» وسوف يلقي ذلك ضوءاً على بعض الآراء الكلامية عند الحنابلة .

وليس يعنينا كثيراً الظروف التي جعلت الأشعرية عقيدة أهل السنة كما يقال ، ولا مدى تمثيل ذلك للحقيقة وإن كنا نلمح أبعاداً سياسية وراء هذه التسمية .

ولا شك أن هناك صعوبة في تحليل رأي «الأشعري» في مسألة الادارة ، وهو ما يهمنا هنا وذلك لسببين :

السبب الأول : اختلاف الباحثين حول تحديد موقع «الأشعري» حيث ينتهي الكثيرون بعد دراسة مذهبه إلى أنه جبري .

السبب الثاني : هو غموض فكرة «الأشعري» الرئيسية في مجال المسئولية ، وهي فكرة «المكسب» حتى قيل أخفى من كسب الأشعري وصارت مثلاً .

وقد وصلنا من تراث الأشعري «كتابان عالج فيهما مشكلة الارادة ورد على المعتزلة ، وهما «الإبانة في أصول الديانة» وكتاب «اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع» .

وأفكار الأشعري في الارادة والأفعال تقوم على أمرين :

الأمر الأول : عموم إرادة الله لتشمل كل ما يراد على الحقيقة ويعلل «الأشعري» ذلك بقوله : «لأن الإرادة إذا كانت من صفات الذات بالدلالة التي ذكرناها وجب أن تكون عامة في كل ما يجوز أن يراد على حقيقته . . . وأيضاً فقد دلت الدلالة على أن الله تعالى خالق كل شيء حادث ، أو لا يجوز أن يخلق ما لا يريده . وقد قال الله تعالى : «فعال لما يريد» وأيضاً فإنه لا يجوز أن يكون في سلطان الله تعالى ما لا يريده لأنه لو كان في سلطان الله تعالى ما لا يريده لوجب أحد أمرين : إما إثبات سهو وغفلة أو إثبات ضعف وعجز ووهن وتقصير عن بلوغ ما يريده فلما لم يجز ذلك على الله تعالى استحال أن يكون في سلطانه

(6) د . جوده غرابة ، ابوالحسن الأشعري ، ط 1973 ، ص 60 وما بعدها وفيه حديث مفصل عن اعتزال الأشعري وأسباب تحوله عنه .

ما لا يريده»[7] .

الأمر الثاني : عموم قدرة الله . فكل الأفعال مخلوقة لله تعالى بخيرها وشرها وفي هذا يقول : «إن قال قائل : لم زعمتهم أن أكساب العباد مخلوقة لله تعالى ؟ قيل له قلنا ذلك لأن الله تعالى قال : «والله خلقكم وما تعملون»[8] .

وانتهى «الأشعري» في مذهبه إلى تساوي الاضطرار والاختيار في الفعل حتى في المسئولية والجزاء ، فقال بما يلي :

1 ـ «إن الله يفعل ما يشاء فيعاقب الأطفال بل ويعاقب على الذنب الكبير بالعقاب الصغير والعكس من غير اعتراض ، وهو عادل إن فعله»[9] .

2 ـ «جواز التكليف بما لا يطاق» .

وإذا كان الأمر كذلك فعلى أي أساس يقيم «الأشعري» المسئولية والجزاء؟ . لم يستطع «الأشعري» أن يدفع المسئولية أو يرفع الجزاء لأن ذلك يتعارض مع النصوص القرآنية الواضحة ، فقال بأن للعبد إرادة وقدرة تتعلقان بفعله لا على وجه التأثير ، أي أن له قدرة ، ولكنها غير مؤثرة واختياراً لا يملك التنفيذ لما يختار .

«فالأشعري» يسلم بالاستطاعة التي قال بها المعتزلة ولكنها في نظره شيء آخر غيرالانسان لأنها لو كانت من ذاته للازمته دائماً ومعروف أن الانسان يكون مستطيعاً أحياناً وغير مستطيع أحياناً أخرى ، وهي عرض يمنحه الله للعبد عند الحاجة . ويوجد عند الفعل . ولا يبقى زمانين كسائر الأعراض وإذا كان الباريء جل شأنه خالق الأفعال جميعها فماذا بقي للعبد ؟ . يجيب «الأشعري» بأن للعبد كسبه واختياره والكسب مجرد تعلق قدرة العبد وإرادته بالفعل وهذا الفعل من صنع الله لأن قدرتنا لا تؤثر في مقدورها مطلقاً . وهي نفسها مخلوقة لله وكل ما في الأمر أن الله أجرى سنته بأن يخلق مع القدرة الحادثة الفعل الذي أراده وقصد إليه . . . فإن قيل علام يحاسب العبد أجاب «الأشعري» يحاسب على كسبه واختياره»[10] .

تلك هي نظريةالكسب عند «الأشعري» وهي نظرية غامضة فهذه القدرة القاصرة

---

(7) الأشعري ، كتاب اللمع ، تحقيق د . حمودة غرابة ، القاهرة ط 1975 ، ص 47 ، 48 .

(8) الأشعري ، كتاب اللمع ، تحقيق د . حمودة غرابة ، القاهرة ط 1975 ص 47 ، 48 .

(9) الأشعري ، المرجع السابق ، ص 116 .

(10) د . إبراهيم بيومي مدكور ، الفلسفة الاسلامية ، المرجع السابق ص 117 .

المصاحبة للفعل هي التي تسمى كسباً ، وهي قدرة غير فاعلة «وعلى هذا التصور يكون الانسان عند التكليف بالفعل أو الترك قبل الامتثال أو المخالفة ، غير قادر على الفعل أو الترك ، فيكون تكليفه بغير المقدور له . ولهذا فقد ذهب إلى جواز التكليف بغير المقدور عقلاً مخالفاً في ذلك جمهرة الاصوليين»[11] .

وقد حاول بعض الأشاعرة المتأخرين إضفاء لون من القدرة على كسب العبد ، فذهبوا إلى أن الفعل أثر لقدرة الله وقدرة العبد ، وهو رأي معترض عليه لانه يلزم عنه اجتماع مؤثرين على أثر وهو محال .

ويتقدم «الباقلاني» بعض الشيء ، فيجعل لقدرة العبد أثراً ، إن لم يكن في حدوث الأفعال ـ الذي هو من عمل الله ـ ففي تخصيص هذا الحدوث بجهة وأوضاع معينة من عملنا . وهو هنا يتوسع في نظرية الكسب وبذا يخرج الكسب من مجرد التعلق والاقتران بقدرة الباريء جل شأنه ويصبح عند «الباقلاني» شيئاً من الفعل . وإن كان محدود الأثر وفي هذا إبراز لشيء من الفاعلية في جانب الانسان وتبرير لمسئوليته عما يفعل وإن كان تبريراً ضئيلاً[12] .

والذي لا شك فيه هو أن فكرة الكسب عند «الأشعري» لم تفسح مكاناً لحرية الارادة ، ولم تستطع من الوجهة الفكرية أن تهدم مذهب المعتزلة وإن قدر للأشاعرة أن ينتصروا على المعتزلة سياسياً .

وفكرة الكسب في التحليل الدقيق ليست إلا الجبر ، فالقدرة غير المؤثرة هي والعجز سواء بسواء ، الأمر الذي جعل نسبة الجبر إلى فكر «الأشعري» صحيحة إلى حد كبير[13] ، وقد تطورت المدرسة الأشعرية في نظرتها للارادة على أيدي تلاميذ «الأشعري» الكبار فإذا كان «الباقلاني» جعل قدرة العبد مؤثرة العبد مؤثرة في تخصيص الفعل أو في وصف

---

(11) محمد الحسيني الحنفي ، أساس حق العقاب في الفكر الاسلامي والفكر الغربي ، مجلة العلوم القانونية والاقتصادية ، عدد مايو 1971 ص 389 .

(12) إبراهيم بيومي المذكور ، المرجع السابق ص 119 .

(13) قال بذلك عدد كبير من الباحثين وعلى سبيل المثال :
أ ـ محمود قاسم ، مناهج الأدلة ص 111 وما بعدها .
ب ـ د . مذكور ، المرجع السابق ص 188، حيث يصرح بأنها تتعارض مع مبدأ المسئولية .
جـ ـ محمد الحسيني الحنفي ، أساس العقاب ، المرجع السابق ص 389 ، حيث يصرح بأن الفكر الأشعري جبري .

الأفعال الاختيارية فإن «الرازي» يكاد يقترب من رأي المعتزلة فيثبت للقدرة أثراً هو الفعل ويخالف مذهبه ويتفق مع المعتزلة في أن القدرة الحادثة من غير جهات حصول الفعل يجوز أن تكون قبل الفعل[14] ، وإلى مثل ذلك يتجه مفكر أشعري آخر هو «سيف الدين الأمدي»[15] ، وتكاد فكرة الكسب لا تبقى على حالتها الأولى إلا عند المتأخرين من الأشاعرة أمثال «عضد الدين الايجي» وغيره .

ومهما قلنا عن انتهاء «الأشعري» إلى الجبر ، فإن محاولاته هو وتلاميذه ليست في النهاية إلا جهداً لإثبات قدرة الله والتأكيد على مسئوليةالانسان . فمنذ البداية لم يتعرضوا للمسئولية بالنفي والانكار ولكنهم حاولوا إيجاد أساس عقلي لها يسند وجودها الشرعي ، وسواء حالفهم التوفيق أم لا فحسبهم ـ وحسبنا منهم ـ أنهم لم يستطيعوا القول بإنسان غير مسئول .

أبو منصور الماتريدي وحرية الارادة

من الصعب علينا تجاهل «الماتريدي» وقد وقف وقفة مطولة إزاء مشكلة الارادة ، والانسان عنده «فاعل على الحقيقة ويعلم كل واحد منا أنه مختار لما يفعله وأنه فاعل كاسب وفي القرآن الكريم آيات تؤيد ذلك فكل الأفعال الاختيارية للانسان تجتمع عليها قدرتان قدرة الرب الخالق وقدرة العبد الفاعل والكسب عنده هو القصد والاختيار فهو فعل إيجابي[16] ، سابق على الفعل ويختلف عن الكسب «الأشعري» الذي هو مصاحبة ومقارنة ، والقصد هو أساس المسئولية عند «الماتريدي» ، فالانسان يسأل بناء على قصده والفعل في ذاته لا يستوجب العقاب والثواب مستدلاً على ذلك بأن فقد القصد يرفع عنه المسئولية كالصبي والنائم .

ولا بد مع القصد من قدرة على الفعل وهي ما يسمى بالاستطاعة وهي عند «الماتريدي» ضربان : ممكنة وهي سلامة الأسباب والآلات والجوارح ولا بد أن تتوافر قبل الفعل ولا تكليف بدونها ، وهناك استطاعة ميسرة وهي القدرة الحادثة التي تمكن الانسان من الفعل فهي مقارنة للفعل وهي أيضاً متجددة فلكل فعل قدرته ، فهو يقترب من المعتزلة

(14) د . فتح الله خلف ، فلاسفة الاسلام ، الاسكندرية ، ط 1979 .

(15)الأمدي،غاية المرام في علم الكلام ، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف ، القاهرة 1971 ص . 224 214 .

(16) د . أبو اليزيد العجمي ، الوجهة الأخلاقية للتصوف في القرن الثالث الهجري رسالة ماجستير ، حيث ينسب إلى الماتريدي ، اتفاقه مع الأشعري في القول بالقدرة بلا فاعلية ، أنظر ص 243 .

حيناً وحيناً يقترب من الأشاعرة ، ولكنه يرفض رأي الأشاعرة في التكليف بما لا يطاق لأن تكليف العاجز خارج عن الحكمة[17] .

ورأى «الماتريدي» دليل جديد على الصعوبات التي واجهتها فكرة الكسب لدى العقليين والنقليين على السواء ، وإذا كنا نستطيع نسبة الماتريدية إلى المدارس الوسطية فإن «الأشعري» وفكره ليس إلا مدرسة جبرية .

حقيقة هو لم ينكر المسئولية ويستبعدها ولكنه تجاهلها في نظرية «الكسب من أجل إطلاق المشيئة الإلهية وتعظيماً لله»[18] . وأن نظريته في التكليف بما لا يطاق تبعده عن أي تصنيف مع المتوسطين بين الجبر والاختيار[19] .

المبحث الثالث
أساس المسئولية عند المتصوفة

التصوف الاسلامي جزء من الفلسفة الاسلامية بالمعنى الواسع ، وهو على أهميته لم يلق العناية كدراسة منهجية إلا خلال القرن العشرين . ومن الصعب علينا أن نتصور المتصوفة بعيدين عن الصراع الدائر حول أساس المسئولية ، سواء لدى الفلاسفة أو عند المتكلمين ، خاصة وأن من بين المتصوفة من بلغ في الفلسفة مرتبة مرموقة أو كان عالماً كلامياً له وزن ورأي ، والحرية كمفهوم لها عند المتصوفة معنى خاص على غير ما ألفناه عند غيرهم وليس ذلك بغريب فقد استقل الصوفية بمصطلحاتهم ومقاماتهم ، ولا يمكن فهم أفكارهم الفهم السليم إلا إذا عرفنا المقصود من مصطلحاتهم .

المطلب الأول ـ الصوفية والمسئولية الانسانية

لقد اتهم الصوفية ـ خطأ ـ بأنهم يسقطون المسئولية ، وهو موقف لو ثبت عليهم لابتعد بهم عن منطقة الإيمان .

«ففي القرن الثالث الهجري حاول بعض المتصوفة أن يفهم الدين فهماً خاصاً كما يزعم إلى باطنه ، ولا يقف عند ظاهره ويرى أن ما انتهى إليه الفقهاء من أحكام ليس سوى

---

(17) د . إبراهيم بيومي مدكور ، الفلسفة الاسلامية ، المرجع السابق ، وقد نقلنا عنه بتصرف ، ص 125 - 123 .

(18) د . أحمد محمود صبحي ، في علم الكلام ، الاسكندرية 1969 ص 208 .

(19) قارن د . أبو الوفا التفتازاني ، علم الكلام ، المرجع السابق ، ص 152 .

مجرد رسوم وأوضاع لا حياة فيها ولا روحانية هي ظاهر الشرع أو الشريعة . أما الباطن فهو يكشف عن معاني الغيب وما يلقى في القلب إلقاء . وما ينتهي إليه المتصوفة في تأملاتهم ومناجاتهم لربهم هو على الباطن أو الحقيقة يقول «رويم البغدادي» . . (303 هـ) كل الخلق قعدوا على الرسوم وقعدت هذه الطائفة (المتصوفة) على الحقائق . طالب الخلق كلهم بظواهر الشرع وهم طالبوا أنفسهم بحقيقة الورع ومداومة الصدق وهذا ما سماه أبو العلا عفيفي «ثورة الصوفية على الفقه»[20] .

هنا فرق بعض الصوفية بين الشريعة والحقيقة وجعلوا لدين الله ظاهراً يعمل الناس على مقتضاه وباطناً يستغل الصوفي بمعرفته لا يتاح لأحد سواه ، وكما يقول ـ الدكتور إبراهيم مدكور فإن تغليب الباطن على الظاهر يؤدي إلى إلغاء التكليف والقضاء على مبدأ المسئولية لأن من يقولون به لا يأبهون بأعمال الجوارح من صلاة وصيام ، وإنما يعولون على أعمال القلوب من خشية ورهبة وتدبر وتأمل . يفهمون النصوص الدينية كلها فهماً يكاد يهدم الأحكام جميعها . . . . وذهب الرمزيون من المتصوفة إلى أن شعائر الدين أمور ظاهرة ومجرد رموز لمعان باطنة وليس للظاهر وزن ، إنما الوزن كله لأعمال القلب والباطن ولا يغير المتصوف في شيء أن يسقط أعمال الظاهر إسقاطاً تاماً . وعرف الملامتية بتعمدهم الظهور أمام الناس بمظهر مناف للشرع اجتلاباً للذم والملامة لأن الطاعة سر بين العبد وربه وقد يكون هذا ترقياً في العبادة وسموا في تصويرها ولكن يمكن أن يتخذ ذريعة لترك الفرائض وارتكاب الآثام وهذا ما حدث فعلاً . ووقع فيه بعض أدعياء الصوفية ، وارتكبوا ما سولته لهم نفوسهم من رذائل وشرور استتروا تحت اسم «السكر والغيبة لإتيان ما حرمه الله»[21] .

والحقيقة فإن هذا الموقف من بعض الصوفية وإن كان يسقط المسئولية إلا أنه لا يمكن اعتباره الموقف العام للصوفية ، فهذا هو «أبو القاسم الجنيد» ـ من شيوخ الصوفية الكبار ويضعه «السلمي» في مقدمة الطبقة الثانية يقول لرجل ذكر المعرفة ، فقال «أهل المعرفة بالله يصلون إلى ترك الحركات من باب البر والتقوى إلى الله تعالى فقال «الجنيد» إن هذا قول قوم تكلموا بإسقاط الأعمال وهذه عندي عظيمة»[22] .

---

(20) د . إبراهيم بيومي مدكور ، الفلسفة الاسلامية ، المرجع السابق ، ص 938 ، د . أبو العلا عفيفي ، التصوف والثورة الروحية في الاسلام ، القاهرة سنة 1963 ص 111، 115 .

(21) د . إبراهيم بيومي مدكور ، الفلسفة الاسلامية ، المرجع السابق ، ص 138 ، وأيضاًما أشار إليه من مراجع .

(22) «أبو عبد الرحمن السلمي» ، طبقات الصوفية ، تحقيق نور الدين شريبه ، القاهرة ط 2 1969 ص 159 .

وهذا هو «الفضيل بن عياض» يقول في قول الله تعالى في سورة الأنبياء «إن في هذا لبلاغاً لقوم عابدين» إنهم هم الذين يحافظون على الصلوات الخمس»[23] .

ويرفض «الحارث المحاسبي» أن يقيم الصوفي ورعه بترك الواجب فيقول «لا ينبغي أن يطلب العبد الورع لتضييع الواجب»[24] .

وقد قال «سهل بن عبد الله التستري» في معنى التصوف إنه «انقياد الظاهر للشرع مع موافقة الباطن لمراقبة الحق»[25] .

فالصوفية لم يسقطوا المسئولية ولكنهم رأوا حقيقتها في ترك الملذات والتوجه نحو الذات :

وهم لم «ينظروا إلى قضية المسئولية من نفس زاوية علماء الكلام ولذا لم يجدوا غضاضة من أن يكون كل شيء لله ، وأن يكون الانسان جزءاً من فعله يتحمل به المسئولية . ذلك أن الفعل يمكن أن يسند إلى الله وإلى الانسان باعتبارين ، علماً بأنهم يفهمون أن إرادة الانسان لا وزن لها إذا قورنت بالارادة الإلهية ويرون أن إثبات قدرة الانسان لا يتعارض مع قدرة الله ولا ينقص منها . إذ لا يمنع أن تكون من قدرة الله أن يخلق للانسان قدرة واستطاعة بها يتحمل المسئولية»[26] .

وقد استخدم «التستري» الاستطاعة على نحو يكشف مدى عنايته بمسئولية الانسان عن أفعاله «وقد انفرد بين الصوفية برأي خاص في «الاستطاعة الانسانية» حيث يرى أن هذه الاستطاعة توجد قبل الفعل ومعه وبعده موقف يخالف الصوفية حيث يشير «الكلاباذي» في «التعرف على مذهب أهل التصوف» إلى أن الصوفية يرون أن استطاعة الانسان وقدرته إنما تخلق وتوجد لحظة الفعل تماماً لا قبله ولا بعده»[27] .

وبعد أن يحلل الدكتور «محمد كمال جعفر» فكرة الاستطاعة عند التستري تحليلاً عميقاً يقول «إن التستري لم يدافع عن فكرة الاستطاعة إلا ليبرر بها مسئولية الانسان

---

(23) المرجع السابق ص 13 .

(24) المرجع السابق ص 58 .

(25) د . محمد كمال جعفر ، من التراث الصوفي «سهل بن عبد الله التستري ، جـ 1 ، القاهرة 1974 ص 411 .

(26) د . «ابو اليزيد العجمي» ، الوجهة الأخلاقية للتصوف» المرجع السابق ص 259 مطبوع استنسل .

(27) د . «محمد كمال جعفر» التراث الصوفي ، المرجع السابق ص 254 .

خصوصاً تلك الاستطاعة التي تسبق الفعل أو تتبعه . فالانسان مسئول قبل الفعل من حيث استطاعته الفعلية التي تمكنه من إدراك واجبه نحو ربه وهو كذلك مسئول بعد تمام الفعل من حيث القدرة على الشكر إذا كان العمل من أعمال الطاعة أو التوبة والاستغفار إذا لم يكن ذلك»[28] .

وإثبات مسئولية الانسان عند «التستري» لا تدفعه إلى إثبات الحرية المطلقة له على النحو الذي تقول به المعتزلة بل إنه يهاجمهم لإنكارهم فاعلية وشمول القدرة الإلهية . وهو موقف طبيعي من الصوفي الذي يؤثر الله على كل شيء كما يقول «ذو النون المصري» وإيثار الله على كل شيء كموقف صوفي عام ليس معناه الهروب من المسئولية ذلك أن إرادة الانسان حين تقف مستسلمة بين يدي الله سبحانه فإن هذا لا يعني الجبرية أن هذا الاستسلام ليس إلا تخلياً عن الارادة الانسانية بعد تصحيح اتجاهها وذلك بتكيفها وفق مقتضيات الآداب ، أي أنها استسلام اختياري ، فإذا قال الصوفي لا أريد ما يريد مشيراً إلى الله سبحانه فليس معناه أنه يلغي إرادته هو ولكنه ينسق إرادة الله سبحانه . . . . والارادة التي تصحح نفسها هي مسئولة عن عملها مسئولية خلقية»[29] .

وهذا الموقف السلوكي الروحي لا علاقة له بالموقف العقلي الذي يتخذه الجبريون الذين ينكرون نظرياً أن يكون للانسان اختيار أو حول . . . . إن النقطة الأساسية التي أراد الصوفية أن يوجهوا إليها الأنظار في آرائهم في القدرة والاستطاعة هي شد الانسان إلى الله وإلزامه اللوذ به .

وضمان عدم استبداد الانسان وتمرده بالاعتماد على طاقته وقدرته وحدهما دون أن يرشدهما هدى إلهي»[30] .

خلاصة القول بأن الصوفية لم تهدم التكاليف الشرعية ولم تسقط المسئولية وقد قال «أبو سعيد الخراز» كل باطن يخالف ظاهراً فهو باطل[31] ويصرح «السري السقطي» بأن المسئولية قائمة وأن شرطها العقل فقد قال عندما سئل عن العقل «ما قامت به الحجة على مامور ومنهي»[32] .

---

(28) المرجع السابق ص 266 .

(29) د . «أبو اليزيد العجمي» ، المرجع السابق ص 262 - 263 ، .

(30) د . «محمد كمال جعفر» ، التصوف طريقاً وتجربة ، ومذهباً . القاهرة 1978 ص 280 .

(31) «أبو عبد الرحمن السلمي» طبقات الصوفية ، المرجع السابق ص 231 .

(32) المرجع السابق ، ص 57 .

وإذا كان هذا هو موقف «الصوفية» من التكليف والمسئولية فما هو موقفهم من الحرية وما هو مفهومهم لها ؟ .

لا شك أن القول بمسئولية الانسان يسبقه التسليم بحرية الارادة فهي مسلمة الأخلاق الأساسية فهل قال المتصوفة بالجبر أو أنهم ناصروا حرية الانسان ؟ .

المطلب الثاني : مفهوم الحرية عند المتصوفة

في البداية ينبغي التأكيد على أهمية المسئولية في تراث الصوفية بل إن الاتجاه الذي أسقط التكليف لم يسقطه إنكاراً لحرية الارادة بل لأن الصوفي غير مخاطب بالشرع فأساس إسقاط التكليف عندهم امتناع الخطاب لاغياب الارادة .

وغالية المتصوفة يرفضون غياب الشريعة لحساب الحقيقة «فالجنيد» شيخ متصوفة بغداد في زمانه يقول «مذهبنا هنا مقيد بالكتاب والسنة»[33] .

«والنصري آباذ» يقول «أصل التصوف ملازمة الكتاب والسنة وترك الأهواء والبدع»[34] .

والصوفية كانوا فقهاء أكثر منهم متكلمين «فالحسن البصري» كان من كبار الفقهاء وعاصر من الصحابة عدداً كبيراً وكان زاهد عصره»[35] وكان الجنيد فقيهاً على مذهب أبي ثور والشيخ عبد القادر الجيلي كان من الحنابلة[36] هذا ومكانه «سفيان الثوري» معرفة فقد دعى «بأمير المؤمنين في الحديث» وكان أفقه الناس ونذكر «داود بن نصير الطائفي» وقد عُدَّ أول الزهاد الرسميين تلميذ أبي حنيفة والفارس المجلي في حلقته[37] ، وهؤلاء مجرد أمثلة تؤكد أن الصوفية كانوا فقهاء في الشريعة وموقفهم من الارادة ينطلق من الفقه ثم يتدرج معهم في مقاماتهم حتى يصبح موقفاً متميزاً بدايته حرية الارادة وغايته إرادة الحرية .

الصوفية والجبر

لقد قيل إن أهم سمات الحياة الروحية في الاسلام عقيدة الجبر وعي عقيدة الصوفية

(33) القشيري» ، الرسالة القشيرية .

(34) المرجع السابق .

(35) د . «علي سامي النشار» ، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ط 1980 . جـ 3 ص 128 وما بعدها .

(36) د . كامل مصطفى الشيبي ، الصلة بين التصوف والتشيع ، ط 1962 ، ص 11 .

(37) د . علي سامي النشار ، المرجع السابق ص 248 .

جميعاً على اختلاف مشاربهم ومنازعهم[38] .

ويقول باحث آخر ان عبارات الصوفية في مقامي التوحيد والتوكل وغيرهما صريحة في الجبر وهم في ذلك أصرح من الأشاعرة أنهم لا يثبتون للعبد كسباً من حيث إن أول مقامات المريد أن يكون المريد بلا إرادة»[39] .

وقد اتهم «ابن تيمية» و«ابن الجوزي» الصوفية بأنهم جبريون جهميون حيث ينفي الصوفية ـ مثل الجهمية ـ القدرة والاستطاعة[40] .

والذي نراه أن الصوفية لا يعرفون الجبر بالمعنى الفلسفي . . والكلامي ولا ينكرون فاعلية الانسان وقدرته على التأثير .

يقول «أبو بكر محمد الكلاباذي» عن الصوفية إنهم أجمعوا أن لهم أفعالاً واكتساباً على الحقيقة هم بها مثابون ، وعليها معاقبون ولذا جاء الأمر والنهي وعليه ورد الوعد والوعيد .

ويقول أيضاً «وأجمعوا أنهم مختارون لاكتسابهم مريدون له وليسوا بمجبولين عليه ولا مستكرهين له ، ومعنى قولنا : مختارون أن الله تعالى خلق لنا اختياراً فانتفى الإكراه فيها .

قال «الحسن بن علي رضي الله عنهما» : «إن الله تعالى لا يطاع بإكراه . ولا يعصى بغلبة ولم يهمل العباد من المملكة . وقال أسهل بن عبد الله إن الله تعالى لم يقو الأبرار بالجبر إنما قواهم باليقين ، وقال بعض الكبراء : من لم يؤمن بالقدر فقد كفر . ومن أحال المعاصي على الله فقد فجر»[41] .

هذا هو موقف الصوفية من القدرة والاستطاعة فهم يثبتونها ويرفضون الجبر ، أو كما قال «التستري» إن الله لم يقو الأبرار بالجبر إنما قواهم باليقين وهذا يعني أن وصول الصوفي إلى مقاماته جاء عن اختيار وإرادة وصبر ومجاهدة ولو تصورنا الجبر بالمعنى الفلسفي سمة للحياة الروحية الاسلامية لا نتفت قيمة التصوف ذاته وأصبح الوصول إلى مقاماتهم إجباراً وقد نفى «الكلاباذي» الجبر عن الصوفية من واقع مواقفهم وقال : لايكون الجبر إلا بين

(38) المرجع السابق ، ص 286 .

(39) «أحمد محمود صبحي ، الفلسفة الأخلاقية ، المرجع السابق ص 222 وهو يعود ليفهم الحرية بالمعنى الصوفي .

(40) د . أحمد محمود صبحي ، المرجع السابق ص 226 .

(41) «الكلاباذي» التعرف لمذهب أهل التصوف تحقيق د . عبد الحليم محمود وآخر ، ط 1960 ص 48 .

الممتنعين وهو أن يأمر الأمر ويمتنع المأمور فيجبره الآمر عليه ومعنى الإجبار أن يستكره الفاعل على إتيان فعل هو له كاره ولغيره مؤثر فيختار المجبر إتيان ما يكره ، ويترك الذي يحبه ولولا اكراهه له وإجباره إياه لفعل المتروك وترك المفعول، ولم نجد هذه الصفة في اكتسابهم الإيمان والكفر والطاعة والمعصية بل اختار المؤمن الايمان وأحبه واستحسنه . . وأراده وآثره على ضده وكره الكفر وأبغضه واستقبحه ولم يرده وآثر عليه ضد[42] .

فلماذا نحاكم الصوفية على أصول الأشاعرة ، ونتهمهم بالجبر والتناقض ولا نحتكم إلى أصولهم التي تثبت للانسان استطاعة هي في مواجهة الإله منه وإليه ، كل ما في الأمر أن الصوفية أوغلوا في الطاعة دون أن ينكروا القدرة والاستطاعة .

ولأنهم أوغلوا في الطاعة ، فقد أجمعوا أنهم لا يتنفسون نفساً ولا يطرفون طرفة ولا يتحركون حركة إلا بقوة يحدثها الله تعالى فيهم .

مفهوم الحرية عند الصوفية

ولأن الصوفية أوغلوا في الطاعة أصبحت حريتهم هي كمال العبودية وهي مرتبة يصلون إليها لا بإرادة التخلي ، وإنما بفضل التجلي ذلك أن الله لا يطاع بإكراه ولا يعصى بغلبة .

ولكن هل معنى ذلك أن الحرية لدى المتصوفة ليست وصفاً للارادة الانسانية ولكنها مقام يسعون إلى بلوغه ؟ إنها ليست مسلمة يفترض وجودها ليتسنى بها قيام الأخلاق ولكنها غاية يسعون إلى تحقيقها وقيمة تحدد موقف الانسان إزاء الله والعالم والنفس. هذا ما يقوله البعض[43] ونحن نرى فيه خلطاً بين بداية الطريق الصوفي وغايته .

فالطريق الصوفي يبدأ بالتكليف الذي شرطه العقل وعندهم «لا مقام لعبد تسقط معه آداب الشريعة : من إباحة ما حظر الله أو تحليل ما حرم الله أو تحريم ما أحل الله . أو سقوط فرض من غير عذر ولا علة والعذر والعلة ما أجمع عليه المسلمون وجاءت به الشريعة»[44] .

وقد قال «أبو زيد البسطامي» «لو نظرتم إلى رجل أعطى الكرامات حتى يرتقي في الهواء فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي وحفظ الحدود وأداء

---

(42) المرجع السابق ، ص 49 .

(43) د . أحمد محمود صبحي ، الفلسفة الأخلاقية ص 240 .

(44) «الكلاباذي» ، المرجع السابق ، ص 59 .

الشريعة[45] .

وقد قلنا أن للصوفية موقفاً متميزاً من الحرية وبدايته حرية الارادة وغايته إرادة الحرية أو بتعبير أدق تحرر الارادة ، أما أن موقفهم يبدأ من حرية الارادة فذلك لأنه يبدأ بالتكليف فقد أجمعوا على أن جميع ما فرض له الله في كتابه وأوجبه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فرض واجب وحتم لازم على جميع العقلاء البالغين لا يجوز التخلف عنه ولا التفريط فيه بوجه من الوجوه لأحد من الناس من صديق وولي وعارف وإن بلغ أعلى المراتب وأعلى الدرجات وأشرف المقامات وأرفع المنازل[46] .

فهم هنا يقيمون المسئولية على أهلية التكليف وشرطها البلوغ والعقل إذ البلوغ هو تمام العقل الذي هو مناط القدرة على فهم خطاب التكليف .

ولكن حرية الارادة عند المتصوفة وإن كانت هي أساس التكليف والمسئولية فهي ليست حرية استواء لا تكترث بالطاعة والمعصية أو الايمان والكفر .

إنها حرية غايتها كمال العبودية حين تتحرر من الخلق في طريقها نحو الحق . وخلاصة قولنا في الحرية عند الصوفية ، أن القدرة عليها موجودة ولكنها محدودة وأن الاختيار فيها محقق وليس بمطلق فلا جبر ولا جبرية وإنما حرية تنطلق من التكليف وتتعلق بالطاعة والصوفية أمام التكاليف يؤكدون الحرية ويثبتون الاختيار ، في مقام الطاعة لا يبحثون عن حرية أو اختيار وإنما يختارون ما يريد الله ويختار حيث الرضا كما يقول الجنيد هو ترك الاختيار[47] .

---

(45) المرجع السابق ، هامش ص 59 .

(46) المرجع السابق ص 59 .

(47) المرجع السابق ، ص 102 .

الفصل الثاني

أساس المسئولية في الفقه الاسلامي

سوف يتسع مفهومنا للفقه الاسلامي في هذا الفصل ليستوعب مواقف الفقهاء وآراء الأصوليين وأحكام المذاهب الفقهية ، على أن ينحصر جهدنا في المواقف والآراء والأحكام التي تتعلق بفكرة الحرية وأساس المسئولية .

ولا ينبغي الاعتقاد بأن الفقهاء كانوا بعيدين عن الجدل الدائر في عصرهم حول حرية الارادة ، «فالأوزاعي» فقيه الشام هو الذي أفتى بقتل «غيلان الدمشقي» ، وكان «غيلان» يقول بالقدر ثم أمسك في عصر «عمر بن عبد العزيز» ثم عاد إلى القول به مرة أخرى على عهد «هشام» وقطعت يده ثم قتل[1] .

والإمام «أبو حنيفة» يدخل فيما ثار في عصره من جدل حول إثبات وجود الله والنبوات والارادة ، ويعرض الخوارزمي «في مفيد العلوم» لموقف الإمام «أبي حنيفة» عندما جاء رجل يسأل : ما الدليل على الصانع ؟ وتأتي الإجابة موضحة عما بلغه الإمام الأعظم من علم بأحوال عصره وما طرحت فيه أفكار مستجلبة أو محلية .

وإلى مثل ذلك ينحو «الشافعي» عندما دخل في حوار مع عدد من الزنادقة في طريق غزة ـ انتهى بإيمان من حاورهم الشافعي»[2] .

«وابن حنبل» ـ الفقيه المتشدد في البعد عن التأويل ـ له أيضاً موقفه ، فهناك آيات اشتبهت على الجهمية واحتجوا بها على وأحمد ابن حنبل» بأنهن من المتشابه ، ففسر الإمام أحمد هذه الأيات بما أزال الاشتباه عنها ، فالفقهاء إذن تبادلوا التأثير والتأثر مع عصرهم ، وكان رأيهم في هذه المواقف الدقيقة أو تلك اللحظات الحرجة في التاريخ الاسلامي يكاد يمثل العواصم من القواصم ، ولم تكن مواقفهم مجرد حوار عقلي تجريدي بل كان له أثره في

(1) الشاطبي ، الاعتصام ، القاهرة ، بدون تاريخ ، جـ 1 ص 64 .

(2) د . يحيى هاشم فرغل ، اوسس المهجية ، لبناء العقيدة الاسلامية ، القاهرة 1978 ، ص 39 - 40 .

آرائهم الأصولية ودوره فيما قالوا به من أحكام فقهية ، ونحن حين ندرس المواقف والآراء والأحكام لدى هؤلاء الاعلام دون أن نفصل بينها ، وإنما نهدف إلى التصوير الأمين لموقف الفقهاء من مسألتي الحرية والمسئولية وسوف نعالج موضوعنا في مبحثين :

المبحث الأول : مواقف الفقهاء من حرية الارادة .

المبحث الثاني : أحكام المسئولية في فروع الفقه الاسلامي .

المبحث الأول
مواقف الفقهاء من حرية الإرادة

وسوف نعرض لمواقف الأئمة الأربعة وغيرهم من قضية الحرية ومسألة الارادة وعمدتنا في ذلك مواقفهم التاريخية ـ الثابتة ـ وآراؤهم الأصولية المحققة .

المطلب الأول : الامام أبو حنيفة ومشكلة الحرية

لا شك أن القضية كانت مثارة في عصر «أبي حنيفة» وخاصة أن ابن النديم ينسب له كتاب «الرد على القدرية» ويرى «البغدادي» في «أصول الدين» و«بروكلمان» ، في «تاريخ الأدب العربي» أن «الرد على القدرية» هو نفسه كتاب «الفقه الأكبر» لأبي حنيفة النعمان ، ولا يعنينا كثيراً عرض الخلاف الذي دار بين الباحثين حول صحة نسب عدد من المؤلفات الكلامية إلى أبي حنيفة[3] والإمام الأعظم كان يسعى لان يلتزم موقفاً في هذه القضية فقد حكى «ابن بطال» في شرح البخاري عن أبي حنيفة أنه قال لقيت «عطاء بن رباح» بمكة فسألته عن شيء ، فقال : من أين أنت ؟ قلت : من أهل الكوفة ، قال : أهل القرية الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً ؟ قلت : نعم : قال : من أي الأصناف أنت ؟ قلت : من لا يسب السلف ويؤمن بالقدر ولا يكفر أحدا بذنب ، فقال «عطاء» : عرفت فالزم[4] .

وقد أحس الإمام الأعظم بخطورة المسألة ولكم تمنى ألا يخوض الناس فيها ، فقال : هذه مسألة استصعبت على الناس فأنى «يطيقونها» هذه مسألة مقفلة قد ضل مفتاحها ، فإن وجد مفتاحها علم ما فيها . ولم يفتح إلا بمخبر من الله يأتي بما عنده ـ ويأتي ببينة وبرهان[5] .

---

(3) راجع في ذلك :

أ ـ د . يحيى هاشم فرغل نشأة الآراء والمذاهب الكلامية ، المرجع السابق ص 230 - 233 .

ب ـ د . علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، جـ1 ص 257 - 259 .

جـ ـ محمد أبو زهرة ، أبو حنيفة ط 1955 ص 166 - 168 .

(4) الشاطبي ، الاعتصام ، القاهرة بدون تاريخ جـ 1 ص 60

(5) د . علي سامي النشار ، المرجع السابق ص 208 .

وقد أرغم القدريون الإمام الأعظم من الدخول في هذه المسألة ، ولقد قال لقوم جاءوا يناقشونه في القدر : «أما علمتم أن الناظر في القدر كالناظر في شعاع الشمس . كلما ازداد نظراً ازداد حيرة ، ولكنهم لا يقفون معه عند هذا الحد بل يحملونه على أن يتكلم في التوفيق بين القضاء والعدل وكيف يقضي الله الأمور كلها . ويجري على مقتضى قدره وقضائه ، ويحاسب الناس على ما يجيء على أيديهم من عمل ، فيقولون له : «هل يسع أحداً من المخلوقين أن يجري في ملك الله ، ما لم يقض ؟ قال : لا ، إلا أن القضاء على وجهين منه أمر ، والآخر قدرة ، فأما القدرة فإنه لا يقضي عليهم ويقدر لهم الكفر ولم يأمر به . بل نهى عنه ، والأمر أمران أمر الكينونة ، إذا أمر شيئاً كان ، وهو على غير أمر الوحي وهذا ـ كما يقول فضيلة الشيخ «أبو زهرة» ـ تقسيم حسن محكم من «أبي حنيفة» فهو يفصل القضاء على القدر فيجعل القضاء ما حكم الله به ما جاء في الوحي الإلهي ، والقدر ما تجري به قدرته ، وقدر على الخلق من أمور في الأزل ، ويقسم الأمر إلى قسمين ، أمر تكون وإيجاد ، وأمر تكليف وإيجاب ، والأول تسير الأعمال على مقتضاه ، والثاني يسير الجزاء في الأخرة على أساسه . ولكن هنا مسألة وهي : أتقع الطاعة والعصيان بمشيئة العبد أو مشيئة الرب ، فإن كان العصيان بمشيئة العبد فهل إرادة الرب ، وهل تتخالف الارادة والأمر . هذه هي المعضلة ؟ يجيب أبو حنيفة عن هذه المسألة إجابة مشتقة من طاقة المعرفة الانسانية المشاهدة ومن أوصاف الجلال والكمال التي تليق بذات الله ، وكمال قدرته وشمول عمله . فيقول : وإني أقول قولاً متوسطاً ، لا جبر ولا تفويض ولا تسليط ، والله تعالى لا يكلف العباد بما لا يطيقون . ولا أراد منهم ما لا يعلمون ولا عاقبهم ما لم يعملوا ولا سألهم عما لم يعلموا ولا رضي لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم والله يعلم بما نحن فيه[6] ، هذا ما يقوله الإمام الأعظم في هذه المعضلة في حديث له مع «يوسف بن خالد السمتي» عندما أقبل عليه من البصرة يسأله في القدر ، وهو موقف يكشف رأي الإمام من حرية الارادة فهو يعطي للارادة الانسانية حريتها لأنه هو الأمر المحسوس وغيره ليس بملموس . وهو يعطي الله ما يليق به[7] .

ولكن هل معنى ذلك أن الإمام الأعظم ينتمي إلى رأي الأشعري ويقول بالكسب ، هكذا يرى الدكتور علي سامي النشار[8] .

وهذا ما نخالفه فيه تماماً :

---

(6) أبو زهرة ، المرجع السابق ص 178 .

(7) المرجع السابق ، ص 178 .

(8) د . علي سامي النشار ، المرجع السابق .

فالأشعري يثبت للإنسان قدرة غير حقيقة أو هي مجازية لأنها قدرة غير مؤثرة ، «والإمام أبو حنيفة» يثبت للعبد قدرة على الفعل حقيقية كما يثبت له اختياراً ، وما فهمناه من مقالة الإمام الأعظم وموقفه من القدرة شرحه الإمام الغزالي حيث قال : «ان أبا حنيفة وأصحابة قالوا أحداث الاستطاعة في العبد فعل الله واستعمال الاستطاعة المحدثة فعل العبد حقيقة لا مجازاً»[9] .

ويقول أبو حنيفة «إن الاستطاعة التي يعمل بها العبد المعصية هي بعينها تصلح لأن يعمل بها الطاعة ، وهو معاقب في صرف الاستطاعة التي أحدثها الله فيه وأمره أن يستعملها في الطاعة دون المعصية»[10] .

وعلق الشيخ الكوثري على ذلك قائلاً : «وصرف الاستطاعة هو مدار التكليف وقد جعله الله بيد العبد المكلف فلا جبر عنده» .

ومع ذلك فإن الإمام الأعظم ـ في رأينا ـ يقترب من رأي الأشعري في زمان القدرة أو الاستطاعة فهي عنده كما عند «الأشعري» تكون مع الفعل لا قبله ولا بعده .

وعلى الرغم من هذا الموقف الواضح للإمام «أبي حنيفة» فقد قيل عنه إنه جبري حيث يذهب الدكتور يحيى هاشم فرغل بعد تحليل آراء أبي حنيفة في مشكلة أفعال العباد ، إلى أنه لا يقدم تفسيراً يخرج به من الجبر[11] .

ونحن نرى أن القول بجبرية «أبي حنيفة» لا تجد ما يسندها من فكر الإمام وفقهه ، بل كلاهما يبعد الإمام الأعظم عن الجبر ، ودعوى جبرية الإمام الأعظم قديمة بل قيل أيضاً إنه جهمي ، ولم يكن «أبو حنيفة» جهمياً يؤمن بالجبر كما حاولت المصادر الشيعية المختلفة أن تثبته ، ولقد وقع «الخطيب البغدادي» في هذا الخطأ حين أورد أخباراً كاذبة عن «أبي حنيفة» تحاول وصمه بالجهمية[12] .

والحق أن الإمام الأعظم انتهى إلى أن للإنسان قدرة واستطاعة هما أساس المسئولية . يقول «أبو الليث السمرقندي» : إن أبا حنيفة توسط بين القدرية والجبرية إذ جعل الخلق فعل الله وهو إحداث الاستطاعة في العبد ، واستعمال الطاعة المحدثة فعل

(9) الامام الغزالي ، الأربعين في أصول الدين ، القاهرة بدون تاريخ ص 8 .

(10) الفقه الأوسط ، لأبي حنيفة ص 43 ، أشار إليه د . يحيى فرغل ، المرجع السابق ص 243 .

(11) د . يحيى فرغل ، المرجع السابق ص 244 .

(12) شرح الفقه الأكبر ، ط حيدر أباد 1321 هـ ص 11 وما بعدها وهو نفس رأي الشيخ أبو زهرة ، أبو حنيفة ، المرجع السابق ص 179 ، ونفس رأي الامام الكوثري والامام الغزالي كما أثبتنا في المتن .

العبد حقيقة لا مجازاً[13] .

وموقف الإمام «أبي حنيفة» من أفعال العباد ليس ذهنياً فحسب بل لقد انعكس على أصوله الفقهية ـ كما سنرى بعد قليل ـ وعلى أحكامه الفقهية كما سنبين عند عرضنا لموانع المسئولية الجنائية في الفقه الاسلامي .

والذين قالوا بجبرية الإمام الأعظم أو أنه يأخذ بنظرية الكسب كما ظهرت فيما بعد عند «الأشعري» لم يربطوا فكر الرجل بأصول الفقه عنده ولا بما انتهى إليه مذهبه من أحكام فقهية .

الصدى الأصولي لموقف الإمام أبي حنيفة

عندما عرضنا لموقف الإمام «أبي حنيفة» من مشكلة أفعال العباد وقلنا إنه يثبت استطاعة حقيقية للإنسان يستطيع بها الطاعة والمعصية وهي أساس المسئولية، عندما قلنا ذلك وخالفنا بعض الباحثين كنا نعتمد على فكر الرجل وأصول الفقه عنده ، والذي يضيء لنا الطريق للتصوير الأمين لموقف أبي حنيفة ليس فقط ما أثبتناه له من أقوال صريحة في التدليل على أنه من أنصار الاستطاعة ، بل وأيضاً عرض موقف أصول الفقه عند الحنفية من مسألة التكليف بما لا يطاق ، وهي مسألة يرتبط النظر فيها بالموقف من مشكلة الجبر والاختيار ويرتبط أيضاً بقضية التحسين والتقبيح .

والقدرة هي شرط التكليف بالعقل عند الحنفية والمعتزلة لقبح تكليف ما لا يطاق واستحالة نسبة القبيح إلى الله تعالى[14] .

فالأحناف قالوا بأنه لا يجوز التكليف بما لا يطاق على عكس الاشاعرة الذين قالوا بجواز ذلك .

ويفرق ابن نجيم . ومعه عدد من الأصوليين في المذاهب المختلفة بين نوعين من المستحيل :

1 ـ المستحيل أو الممتنع لذاته ، ويحكي ابن نجيم أن الإجماع منعقد على عدم وقوع التكليف بالممتنع لذاته ومثاله الجمع بين المتضادات كالجمع بين الأبيض والأسود .

2 ـ المستحيل لغيره وهو الممكن في نفسه الممتنع بغيره شرط أو وجود مانع وهذا محل

---

(13) ابن نجيم ، فتح الغفار بشرح المنار ، القاهرة ط 1936 جـ 1ص 59 ، تيسير التحرير ط 1350 هـ جـ 2 ص 837 .

(14) ابن نجيم ، فتح الغفار بشرح المنار ، القاهرة ط1936 جـ 1ص 59 ، تيسير التحرير ط 1350 هـ جـ 2ص 837 .

الخلاف ، قال الأحناف لا يجوز التكليف به وجوزه الأشعري[15] .

وإذا كان الأحناف قد اقتربوا من المعتزلة في نفي التكليف بما لا يطاق إلا أنهم اختلفوا في التعليل ، يقول «ابن نجيم» : «والحاصل أن الحنفية والمعتزلة اتفقوا على استحالة تكليف ما لا يطاق ولكن المعتزلة بنوه على أن الأصلح واجب على الله تعالى ، والحنفية بنوه على أنه لا يليق بحكمته وفضله لا على أن الأصلح واجب»[16] ، ولكن ما هي القدرة التي اشترطها الأحناف للتكليف ؟

هناك رأيان : **الرأي الأول** : يرى أن القدرة التي هي شرط التكليف هي القدرة الظاهرية وهي سلامة الآلات والأسباب فقط لا القدرة الحقيقية المقارنة للفعل ، هذا ما يراه ابن نجيم و«أمير بادشاه» ويرون أنه الراجح في فقه المذهب .

الرأي الثاني : يرى أن القدرة التي هي شرط التكليف هي القدرة الحقيقة[17] .

والحق أن الخلاف القائم أساسه زمان القدرة ، هل هي مقارنة للفعل فقط ، أو أنها قبل الفعل ومعه وبعده ، وهو موضوع كلامي لا داعي للخوض فيه هنا[18] .

والخلاف بين الفقهاء في أصولهم حول التكليف بما لا يطاق انعكس على موقفهم من موانع المسئولية وخاصة مسئولية السكران كما سيأتي تفصيله .

وفي النهاية نستطيع القول إن «أبا حنيفة» كان صاحب موقف فكري واتجاه أصولي في حرية الارادة يتجه نحو التوفيق الوسط ، وقد ترك أكبر التأثير في الإمام «أبي منصور الماتريدي» كما أثر في «أبي جعفر الطحاوي» أحد كبار المجتهدين في المذهب الحنفي[19] ، ومذهبه الأصولي يقيم الجزاء على الاختيار ، يقول السرخسي «وإنما العبد ينال الجزاء على ماله من اختيار»[20] .

المطلب الثاني : مالك بن أنس وحرية والإرادة

شهد الإمام «مالك» عصراً كثرت فيه الانحرافات الفكرية واضطربت فيه

---

(15) راجع تيسير التحرير ، المرجع السابق ص137 ، وأيضاً شرح الغفار ، المرجع السابق ، ص 59 وما بعدها .

(16) ابن نجيم ، المرجع السابق ، ص 59 .

(17) المرجع السابق ، ص 61 .

(18) يراجع في هذا : ابن نجيم ، المرجع السابق ص 61 ، وما بعدها حيث يعرض للمسألة من كل جوانبها ويناقش المواقف المختلفة وينتهي إلى ترجيح رأيه الوارد في المتن .

(19) علي سامي النشار ، الفكر الفلسفي في الاسلام ، جـ 1 ، المرجع السابق ص 272 .

(20) أصول السرخسي ، ط 1392 هـ ، جـ 2 ص 335 .

الاتجاهات السياسية ، ولم يكن ـ وهو الحريص على الالتزام بالكتاب والسنة ـ بمستطيع البعد كلية عن كل هذه التيارات ، فبعضها أصابه في نفسه فكانت محنته التي يرويها المؤرخون ، وبعضها فرض عليه الخوض في مشكلات وآراء لم يكن راغباً الدخول فيها .

وكما يقول الأستاذ أمين الخولي بحق «فإننا نستطيع الاطمئنان إلى أن «مالكاً» لم يتمرس بشيء يذكر من المعرفة الفلسفية بالمعنى الخاص»[21] لكننا لا نمتنع مع ذلك عن تتبع رأيه في مسألة أفعال العباد .

لقد نسبت إلى الإمام مالك مؤلفات كلامية متعددة ، والحديث في علم الكلام يتصل مباشرة بالمسئولية وخلق الأفعال ، فقد ذكروا أن «لمالك» رسالة إلى ابن وهب ـ أحد أصحابه ـ في القدر والرد على القدرية وهي رسالة مفقودة كمخطوط ولم يعرض لمحتوياتها أحد[22] ، وهذه الرسالة أياً كان الشأن في صحة نسبتها إلى الإمام مالك فهي تشير إلى أن له موقفاً من القدرية القائلين بحرية الإنسان مطلقاً ، ويلاحظ على موقف الإمام مالك ما يلي :

1 ـ غضبه على القائلين بالقدر لأنه يفتح باباً للخلاف في الأمة ينبغي سده ، وقد روى عنه أنه قال «ابن سيرين» أفضل عندنا «من الحسن» ـ يقصد الحسن البصري ـ فقيل له يا عبد الله بأي شيء ؟ فقال أن الحسن زيفه القدر[23] ، بل هو يقول برد شهادة القدرية وأهل الأهواء[24] .

2 ـ أن الإمام «مالك» كان شديد التمسك بالقرآن والسنة يوصد باب الرأي الذي يؤدي إلى الجدل ويعتبره بدعة ، فعندما طلب منه الرأي في مسألة الاستواء وقد اختلف حولها المشبهة والمعتزلة ، قال «الاستواء معلوم والكيف مجهول والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة»[25] .

فالإمام مالك كان يتخذ الواقع العملي دليله إلى الفقه ، فلا فروض ولا جدل ، وهي نزعة عملية توشك أن تجعل «مالكاً» من أصحاب فلسفة الذرائع أو «البراجماتزم» كما يقول الأستاذ «أمين الخولي»[26] وإن كان القول ليس صحيحاً بإطلاقه .

---

(21) أمين الخولي «مالك تجارب حياة ، القاهرة 1962 ص 310 .

(22) المرجع السابق ، ص 400 ، 401 .

(23) المرجع السابق ، ص 293 .

(24) البغدادي ، الفرق بين الفرق ، المرجع السابق ص 156 .

(25) د . علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي ، المرجع السابق ص 273 .

(26) المرجع السابق ص 315 د . علي سامي النشار ، المرجع السابق ص 273 .

«وقد كان مالك يؤمن بالقدر ، خيره وشره ، ويؤمن بأن الانسان حر مختار وهو مسؤل عما يفعل إن خيراً وإن شراً ، ويكتفي بذلك من غير أن يتعرض لكون أفعال الانسان مخلوقة له بقدرة أودعها الله ، أو غير مقدورة له ، وقد قال في ذلك : «ما رأيت أحداً من أهل القدر إلا كان أهل سخافة وطيش وضعة» .

ويستشهد بكلام لعمر بن عبد العزيز وهو قوله «لو أراد الله ألا يعصى ماخلق إبليس وهو رأس الخطايا»[27] .

وهكذا سار الإمام مالك على السنة في دراسته للعقيدة كما سار عليها في دراسته للفقه ، فكان يدعو الناس إلى أن العقيدة من كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ ، لا من حكم العقل المجرد وإن لم يكن في الشرع ، لا في أصوله ولا في فروعه شيء يخالف العقل . ويرى الأستاذ الدكتور النشار أن الإمام «مالكاً» بمذهبه قد مهد لظهور «أبي الحسن الأشعري» وقد اعتنق المالكية فيما بعد المذهب الأشعري ودافعوا عنه أشد دفاع .

ونحن نرى أن الموقف المالكي وإن مهد للأشعري إلا أنه لا يمكن وصف المالكية بأنهم أشاعرة ، فهناك خلافات متعددة على الرغم من اتفاق موقف المالكية الأصولي من التكليف بما لا يطاق مع الأشاعرة .

المالكية والتكليف بما لا يطاق

كما قلنا فإن التكليف بما لا يطاق باعتباره موضوعاً أصولياً يتعلق بالجبر والاختيار والتحسين والتقبيح كمسائل أساسية في علم الكلام .

يفرق المالكية ـ ومعهم أيضاً جمهور الفقهاء ـ بين نوعين من الخطاب :

1 ـ خطاب التكليف : واشترطوا فيه القدرة والعلم ، القدرة لقوله تعالى«لا يكلف الله نفساً إلا وسعها» ، والعلم لقوله تعالى «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً» فالتكليف مع عدم القدرة تكليف بمحال ، والتكليف مع عدم العلم تكليف بغير الوسع ، ولإجماع الأمة على أن من وطىء امرأة يظنها زوجته أو شرب خمراً يظنه خلاً لا يأثم لعدم العلم وكذلك العاجز غير مكلف إطلاقاً[28] .

2 ـ خطاب الوضع : وهو لم يأمر الله به ولا أناط به أفعال العباد ، فلا يشترط العلم والقدرة في أكثر خطاب الوضع ، ومثال ذلك أن الانسان إذا مات له قريب دخلت التركة في

(27) محمد أبو زهرة ، محاضرات في تاريخ المذاهب الفقهية ، بدون تاريخ ص 227 .

(28) القرافي ، شرح تنقيح الفصول ، تحقيق طه عبد الرؤوف ، القاهرة 1973 ، ص 79 .

ملكه وإن لم يعلم ولا ذلك بقدرته[29] .

وفي مسألة التكليف بما لا يطاق ، يميل المالكية إلى اختيار الرأي العملي ، فهم لا يدخلون في جدل حول المستحيل بذاته أو المستحيل بغيره ، وإنما يقولون إن شرط التكليف القدرة على المكلف به فما لا قدرة للمكلف عليه لا يصح التكليف به شرعاً وإن جاز عقلاً[30] ، خلافاً للحنفية والمعتزلة القائلين بالمنع عقلاً أيضاً .

ويقول «الشاطبي» إذا ظهر من الشارع في بادىء الرأي القصد إلى التكليف بما لا يدخل قدرة العبد . فذلك راجع في التحقيق إلى سوابقه أو لواحقه أو قرائنه . فقول الله تعالى : «ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون» ، وقول الحديث «كن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل» وقوله «ولا تمت وأنت ظالم» وما كان نحو ذلك، ليس المطلوب منه إلا ما يدخل تحت القدرة وهو الاسلام وترك الظلم والكف عن القتل والتسليم لأمر الله وكذلك سائر ما كان من هذا القبيل[31] .

وهذا الموقف المالكي ليس فكرياً محضاً ، ووفقاً للقول بالتكليف بما لا يطاق نفياً أو إثباتاً ، اختلف الأصوليون في مسئولية السكران والمجنون ، على نحو ما سنعرض له في موانع المسئولية في الفقه الاسلامي .

المطلب الثالث : الشافعي وحرية الارادة

ليس من شك في أن المدرسة الشافعية هي أكثر المدارس الفقهية اشتغالاً بالفكر الفلسفي ، وكان من أعلامها فقهاء وفلاسفة في آن واحد . ويكفي أن نذكر الشافعي نفسه ، فإن «الرسالة» التي ألفها في أصول الفقه ، ليست مجرد شهادة ميلاد لهذا العلم فحسب ، ولكنها كشف عن مستوى العقلية الفلسفية التي بلغها الإمام «الشافعي» وليس هذا بغريب خاصة إذا علمنا أن أصول الفقه هي إحدى شعب الفلسفة الاسلامية التي اتسع مفهومها ليشمل الفلسفة المشائية وعلم الكلام والتصوف وأصول الفقه[32] . ولا شك أن «الشافعي» قد وجه الدراسات الفقهية وجهة جديدة .

ولقد كان «الشافعي» على دراية كبيرة بعلم الكلام وله فيه مناظرات مشهورة مع القدرية والجبرية وغيرهم ، وقد وقف الشافعي بالمرصاد «لبشر المريسي» وهو فقيه مشهور

---

(29) القرافي ، شرح تنقيح الفصول ، تحقيق طه عبد الرؤوف ، القاهرة 1973 ، ص 80 .

(30) الشاطبي ، الموافقات ط الشيخ دراز ، جـ 2 ص 107 .

(31) موافقات ، ص 108 ، المرجع السابق .

(32) مصطفى عبد الرازق «تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، ط القاهرة ، 1959 ط 2 ، ص 27 .

وناظره مناظرة عنيفة عندما أعلن أنه قدري[33] .

وربما كان هذا هو السبب الذي جعل أصحاب الإمام الأعظم يرمونه بالاعتزال[34] ، على الرغم من أن «الشافعي» كان ينفر من المعتزلة ومناهجهم في التفكير والبحث بل هو كما يقول «البغدادي» في : «الفرق بين الفرق» يرفض قبول شهادة المعتزلة باعتبارهم من أهل الأهواء والبدع[35] . بل هو يفرض عقوبة على من يخوض مثل خوضهم ويتكلم في العقائد على طريقتهم .

وليس معنى ذلك أن «الشافعي» ليس له رأي فيما خاض فيه المتكلمون من مسائل كرؤية الله يوم القيامة ومسألة القدر ، ومسألة الصفات . بل كان للشافعي رأي يتفق مع منهاجه في الفقه ، وهو الأخذ بكل ماجاء به القرآن وما جاءت به السنة ، غير باحث في الأدلة التي يسوقها المتكلمون إلاّ بالقدر الذي يؤيد النصوص . فكان مثلاً يعتقد أن الإيمان يزيد وينقص لظواهر نصوص القرآن والأحاديث النبوية[36] .

وموقف الإمام «الشافعي» أقرب إلى موقف الإمام مالك ، فهو يثبت للانسان حرية واستطاعة في الواقع العملي ، هما دعامتا المسئولية والعقاب ، ولا يعني «الشافعي» نفسه كثيراً بتحليل هذا الاختيار أو هذه الحرية فيكفيه دليل الشعور يحس به الفرق بين الفعل الاضطراري والفعل الاختياري وحسبه الشرع الذي يقرر مسئولية الانسان عن فعله وقدرته عليه .

وقد عالج فلاسفة المذهب الشافعي قضية الحرية على نحو يؤكد ارتباطهم الشديد بالفكر «الأشعري» ودفاعهم إلا في القليل من المسائل ، فإمام الحرمين «أبو المعالي الجويني» يدافع عن الأشاعرة وخاصة عن نظرية الكسب التي قال بها «الأشعري» إلا أنه يرى أن القدرة غير المؤثرة عاجزة ، ويؤكد بعد ذلك أن العبد مكتسب لأفعاله ـ أي قادر على فعلها ـ وإن لم تكن قدرته مؤثرة في المقدور[37] . وهذا يعني أن الجويني يدافع عن نظرية الكسب

(33) علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، المرجع السابق ص 277 .

(34) مصطفى عبد الرازق المرجع السابق ص 27 والظاهر أن الفقهاء الأحناف اشتدوا في الهجوم على الشافعي فقد ألف اثنان من كبار فقهاء المذهب الشافعي وفلاسفته كتابين في الرد على الأحناف وهاجموا أبا حنيفة عنيفاً وهما :

أ ـ الإمام الجويني في كتابه «مغيث الخلق» القاهرة 1934 ط 1 .

ب ـ الإمام الغزالي : «المنخول» تحقيق محمد حسن هيتو .

(35) عبد القادر البغدادي : «الفرق بين الفرق» بيروت 1977 ص 156 .

(36) محمد أبو زهرة ، محاضرات في تاريخ المذاهب الفقهية ، المرجع السابق ص 271 .

(37) الجويني لمع الأدلة ، تحقيق د . فوقية حسين ، القاهرة 1965 ، ص 107 .

بكل أركانها[38] .

وحجة الاسلام «الغزالي» وهو شافعي في الفقه أشعري في العقيدة ، نجد الحرية عنده تمثل علاقة بين الانسان وغيره من الأشياء وليست قدرة حقيقية على الفعل منحها الانسان ، فهو يفسر الحرية في إطار فهمه الخاص لمبدأ السببية ، وعلى انها اطراد وليست ضرورة ، متفقاً في ذلك مع رأي «دافيد هيوم» في السببية .

أما «سيف الدين الآمدي» فإنه في كتابه «غاية المرام في علم الكلام» يصرح بأن خلق الأفعال موضع غمرة ومحل أشكال[39] ، ويصرح أيضاً بسلامة الموقف الأشعري العام ويناقش المعتزلة في كل آرائهم حول خلق الأفعال والارادة ، وينتهي إلى تعريف للكسب يوحي بأن الآمدي يجد حرجاً في القول بالقدرة غير المؤثرة ، ويرى أنها تحول دون فهم حقيقي للتكاليف ومسئولية الانسان .

الشافعية والتكليف بما لا يطاق

إذا كان موقف فلاسفة المذهب الشافعي من حرية الارادة غير واضح في تعارضه مع المذهب الأشعري ـ على الأقل في بعض تفصيلاته ـ فهم في أصول الفقه في مسألة التكليف بما لا يطاق صرحوا بمخالفة مذهبهم الفقهي للفلسفة الأشعرية .

موقف الجويني

موقف الجويني من التكليف بما لا يطاق يخالف المذهب الأشعري تماماً ، فهو يقول «لقد نقل الرواة عن الشيخ أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه أنه كان يجوز تكليف ما لا يطاق ، ثم نقلوا عنه اختلافاً في وقوع ما جوزه من ذلك ، وهذا سوء معرفة بمذهب الرجل فإن مقتضى مذهبه أن التكاليف كلها واقعة على خلاف الاستطاعة ، وهذا يتقرر من وجهين :

أحدهما : أن الاستطاعة عنده لا تتقدم على الفعل ، والأمر بالفعل يتوجه على المكلف قبل وقوعه ، وهو إذ ذاك غير مستطيع . ولا يدفع ذلك قول القائل إن الأمر بالفعل نهي عن أضداده ، والمأمور بالفعل قبل الفعل وإن لم يكن قادراً على الفعل فهو قادر على

(38) يرى الدكتور إبراهيم مدكور ان الجويني يرفض القدرة غير المؤثرة التي قال بها الأشعري ، والحق أن موقف الجويني لا يساعد على هذا القول في كتبه الفلسفية فهو في الإرشاد يصرح بنظرية الكسب ويدافع عن قول الأشعري بجواز التكليف بما لا يطلق ولكنه كأصولي يتراجع عن هذا الموقف .

(39) غاية المرام في علم الكلام ، القاهرة 1971 ، ص 214 - 223 .

ضد من أضداده ملابس له ، فإننا سنوضح أن الأمر بالشيء لا يكون نهياً عن أضداده وأيضاً فإن القدرة إذا قارنت الضد لم تقارن الأمر بالفعل . والفعل مقصود مأمور به وقد تحقق طلبه قبل القدرة عليه فهذا أحد الوجهين .

والثاني: أن فعل العبد عنده واقع بقدرة الله تعالى، والعبد مطالب بما هو من فعل ربه . . . فإذا قيل فما الصحيح في تكليف ما لا يطاق؟ قلنا إن أريد بالتكليف طلب الفعل فهو فيما لا يطاق محال من العالم باستحالة وقوع الطلب وإن أريد به ورود الصيغة وليس المراد به طلباً كقوله تعالى : «كونوا قردة خاسئين» فهذا غير ممتنع»[40] .

ويرد الجويني على الذين يرون أن التكليف بما علم الله تعالى أنه لا يكون تكليفاً بمحال ومع ذلك فإن التكليف بخلاف المعلوم جائز كأنه تكليف بمحال ، يقول إنما يسوغ ذلك لأن خلاف المعلوم مقدور عليه نفسه وليس امتناعه للعلم بأنه لا يقع ، ولكنه كان لا يقع مع إمكانه في نفسه . فالعلم يتعلق به على ما هو عليه . وتعلق العلم بالمعلوم لا يغيره ولا يوجبه بل يتبعه النفي والإثبات ، ولو كان العلم يؤثر في المعلوم لما تعلق العلم بالقديم سبحانه وتعالى[41] .

هذا موقف إمام الحرمين من التكليف بما لا يطاق في كتابه : «البرهان»[42] .

موقف الإمام الغزالي

يقول «الغزالي» ذهب شيخنا أبو الحسن رحمه الله إلى جواز التكليف بما لا يطاق مستدلاً بقوله تعالى : «ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به» ولا وجه للابتهال لو لم يتصور ذلك في البال .

واستدل : بأن «أبا جهل» كلف بتصديق الرسول ﷺ بعد أن أتى على لسان الرسول أنه لا يصدق في أصل تكليفه فحاصل تكليفه أن يصدقه في أنه لا يصدقه وهذا بمذهب شيخنا أبي الحسن . . والمختار عندنا استحالة تكليف ما لا يطاق نعم ترد صيغة الأمر

(40) الجويني : «البرهان في أصول الفقه» تحقيق عبد العظيم الديب الدوحة 1399 هـ ، جـ 1 ص . 104 ، 103 ، 102 .

(41) المرجع السابق ، ص 105 ، وقد حكى بعضهم الإجماع على جواز التكليف بما علم الله أنه لا يقع غير أن الزركشي يقول أن حكاية الإجماع على صحة التكليف بما علم الله أنه لا يقع غير مسلم ، أنظر حاشية البناني ط الحلبي بدون تاريخ ، جـ 1 ، ص 218 .

(42) هذا ويلاحظ أن رأي الجويني في كتابه الإرشاد يناقض هذا فهو يرى موافقاً للأشعري جواز التكليف بما لا يطاق ، أنظر الجويني ، الإرشاد ، القاهرة 1950 ، ص 226 .

للتعجيز كقوله تعالى : «كونوا قردة خاسئين» والأنباء والقدرة كقوله تعالى : «كن فيكون» ولم ترد للخطاب والطلب وهذا كقوله تعالى : «حتى يلج الجمل في سم الخياط» معناه : الأبعاد لا ما يفهم من صيغة التعليق فإنه يستحيل أن يطلب من المكلف ما لا يطاق .

والدليل على استحالته : أن الأمر يتعلق المطلوب كالعلم يتعلق بمعلوم والجمع بين القيام والقعود غير معقول فلا يكون المطلوب ويستحيل طلبه إذ لا يعقل في نفسه[43] .

فالغزالي في هذا الرأي يفرق بين المستحيل لذاته والمستحيل لغيره ، ويرى أن المستحيل لذاته لا يجوز التكليف به .

أما المستحيل بغيره فإنه يجوز ، وهو في هذا يوافق ما انتهى إليه معتزلة بغداد ويخالف «الأشعري» ومن تبعه من أمثال «الرازي» و«ابن السبكي» وغيره ، ويقرر «الغزالي» على نحو ما رأينا عند «الجويني» أن المقدور في ذاته جائز الوقوع لا تتغير حقيقته بالعلم[44] ، والحق أن الغزالي في موقفه من التكليف بما لا يطاق يفصح عن رأيه من حرية الارادة ، فهو يقول إن للقدرة الحادثة تعلقاً بالمقدور والاستطاعة وإن قارنت الفعل فلم يكلف في الشرع إلا ما يتمكن منه قطعاً وذلك بين في مصادر الشرع موارده ووعده ووعيده ، إذ لا معنى لتخصيص فعل فاعل عن آخر بعقاب أو ثواب مع تساوي الكل في العجز وهذا مستحيل[45] .

«والغزالي» يعني بذلك أنه إذا كانت القدرة الحادثة عند العبد لا تأثير لها أبداً بكون العباد جميعاً متساوين في العجز في كل الأفعال ، فلا معنى حينئذ لوصف فعل بأنه طاعة وآخر بأنه معصية إذ لا يوصف بذلك إلا إذا كان مقدوراً للعبد بقدرة أثرت فيه .

والغزالي إلى هنا يخالف الأشعري في قوله إن القدرة الحادثة لا تأثير لها في المقدور أبداً .

ويستند الغزالي على أصله في عدم جواز التكليف بما لا يطاق للقول بأن السكران لا يكلف لأن شرط الخطاب فهمه وهو مضمن به والسكران لا يفهم فإن قيل له افهم كان تكليف ما لا يطاق . . . وكذا الناسي الذاهل حكمه حكم السكران في التكاليف[46] .

---

(43) الغزالي ، المنخول ، ط 1970 ، ص 23 ، 24 .

(44) المرجع السابق ، ص 28 .

(45) المرجع السابق ، ص 26 ، 27 .

(46) الغزالي ، المنخول ، ط 1970 ، ص 28 ، 29 .

موقف سيف الدين الآمدي

موقف الآمدي هو موقف الغزالي في عدم وقوع التكليف بما لا يطاق ، فالقدرة عنده شرط التكليف ، لهذا فالصبي والمجنون خارج التكليف ، وإن قيل كيف وجبت عليهما الزكاة والنفقات والضمانات قال ان هذه الواجبات ليست متعلقة بفعل المجنون أو الصبي بل بماله أو ذمته وليس ذلك من باب التكليف في شيء وقد رتب على موقفه هذا عدداً من الأحكام بخصوص المكره والمجنون والصبي[47] .

المطلب الرابع : أحمد بن حنبل وحرية الإرادة

لقد تعرض الإمام «أحمد بن حنبل» لمحنة شديدة إثر موقفه من بعض القضايا الكلامية في عصره ونظريته الكلامية بكل ما يراه فيها من آراء ، وما أثبته المؤرخون له من مواقف ينبغي أن تعرض باعتبارها رد فعل من فقيه متمسك بالكتاب والسنة إزاء الانحرافات السياسية والفكرية التي سادت في عصره .

وقد بين لنا الإمام «أحمد» عقيدته الكلامية في رسالته «الرد على الزنادقة والجهمية» فيما شكوا فيه من متشابه القرآن وتأولوه على غير تأويله[48] ، وقد عرض الباحثون في الفلسفة[49] والدارسون للفقه[50] آراء الإمام أحمد الكلامية ، وما يعنينا منها هو موقفه من حرية الارادة .

ولم يصرح الإمام أحمد بموقفه في حرية الارادة حتى قيل إنه يرى في سبق القضاء التفسير الوحيد لأفعال البشر وللأحداث التي تلم بهم[51] ، وهو قول يقترب من نسبة الجبر إلى الإمام أحمد ، ولا شك أن «ابن حنبل» يؤثر بوضوح «النقل على العقل ويقاطع من يخوضون في أمورهم لم تعرف لدى السلف . وله في هذا الشأن مواقف مشهورة مع «المحاسبي» الذي ردد شيئاً مما قال به المعتزلة . كان يؤمن بالقدر خيره وشره وأن ما يفعله الإنسان بقدرة الله وإرادته فلا يقع في ملكه إلا ما يريد ولا يصدر عن العبد شيء لم يهيئه الله له ، ولذلك كان حرباً على القدرية ولا يقر الصلاة معهم»[52] .

---

(47) الآمدي ، الأحكام في أصول الأحكام ، ط 1968 ، جـ 1 ، ص 114 - 118 .

(48) نص الرسالة ضمن مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية ، ط أولى القاهرة 1323 .

(49) وعلي سامي النشار ، المرجع السابق ، ص 278 - 294 .

(50) محمد أبو زهرة ، محاضرات في تاريخ المذاهب ، المرجع السابق ، ص 343 - 349 .

(51) ولتر باتون ، أحمد بن حنبل والمحنة ، ترجمة عبد العزيز عبد الخالق ط 1958 ص 261 .

ونحن لا نعتقد بأن ذلك هو الموقف الفقهي للإمام «أحمد» ، فهو مع تقريره وجوب الإيمان بالقضاء والقدر لا ينفي التكليف والاختيار في الطاعة كما يقول الشيخ أبو زهرة[53] ، إلا أن موقف الإمام من المعتزلة والقدرية ينبغي أن يفهم في إطاره الزمني وظروفه التاريخية ونحن نستطيع أن نفهم الموقف الحنبلي بدقة أكثر ، لو تأملنا موقف الإمام ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية في قضية حرية الارادة .

رأي ابن تيمية

لقد كان أمام «ابن تيمية» مذاهب ثلاثة ، فانتهى إلى رأي يوفق فيه بين خلق الله لكل شيء والارادة الفاعلة للانسان والتي هي أساس الثواب والعقاب والمسئولية والجزاء .

يقول ابن تيمية «ومما ينبغي أن يعلم أن مذهب سلف الأمة مع قوله تعالى «الله خالق كل شيء» وقوله «إن الانسان خلق هلوعاً ، إذا مسه الشر جزوعاً وإذا مسه الخير منوعاً» ونحو ذلك ، فمذهبهم أن العبد فاعل حقيقة وله مشيئة وقدرة»[54] .

وهو مع إثباته قدرة للانسان ، يؤكد أن الله خالق كل شيء ، ومن بين ما خلق قدرة العبد واختياره . فهو هنا يثبت للعبد قدرة على الفعل والترك فلا يبطل التكليف كما فعل الجبرية ، وهو يثبت شمول الخلق الآلهي حتى لا يقال إنه يحدث في ملك الله ما لا يريده على نحو ما ينتهي إليه رأي المعتزلة .

رأي ابن القيم

أما «ابن القيم» فإنه بعد أن يعرض للآراء المختلفة في خلق الأفعال يقول «والصواب أن يقال : تقع الحركة بقدرة العبد وإرادته التي جعلها الله فيه ، فالله سبحانه إذا أراد فعل العبد خلق القدرة والداعي إلى فعله فيضاف الفعل إلى قدرة العبد إضافة المسبب إلى سببه ، ويضاف إلى قدرة الخالق إضافة المخلوق إلى الخالق[55] ، ويوضح ابن القيم رأيه فيقول «اعلم أن الرب سبحانه فاعل غير منفعل والعبد فاعل منفعل ، وهو في فاعليته منفعل للفاعل الذي لا ينفعل بوجه ، فالجبرية شهدت كونه منفعلاً يجري عليه الحكم بمنزلة الآلة والمحل . وجعلوا حركته بمنزلة حركات الأشجار ولم يجعلوه فاعلاً إلا على سبيل المجاز ، فقام وقعد عندهم بمنزلة مرض ومات ونحو ذلك مما هو فيه منفعل محض ، والقدرية شهدت كونه فاعلاً غير منفعل في فعله ، وكل من الطائفتين نظر بعين عوراء ،

---

(53) محمد ابو زهرة ، المرجع السابق ، ص 345 .
(54) ابن تيمية ، مجموعة الرسائل والمسائل ، ط القاهرة 1349 هـ ص 142 .
(55) ابن القيم ، شفاء العليل ، المطبعة الحسينية ، مصر ، بدون تاريخ ، ص 146 .

وأهل العلم والاعتدال أعطوا كلا المقامين حقه ومهدوا وقوع الثواب والعقاب على من هو أولى به فأثبتوا نطق العبد حقيقة وانطاق الله له حقيقة وأثبتوا ضحك العبد وبكاءه وإضحاك الله وإبكاءه وأنه أضحك وأبكى . . . ومتعلق الأمر والثواب الفعل لا الأفعال»[56] .

ولسنا نبغي الدراسة الانتقادية لموقف الفقيهين وإنما نقرر أن موقف «ابن تيمية» وهو شيخ الحنابلة في القرن الثامن الهجري ـ وموقف تلميذه «ابن القيم» يكشفان أهمية حرية الارادة وضرورة إثباتها بل إن «ابن تيمية» يتفق مع المعتزلة في أن الاستطاعة سابقة على الفعل وليست مقارنة له كما يقول الأشعري وهي مناط التكليف ومن لا قدرة له لا تكليف عليه وهي أيضاً مصاحبة للفعل وبها يتم التنفيذ فالاستطاعة عنده أمر ذاتي وعليها يقوم الاختيار وحرية الارادة[57] .

الحنابلة والتكليف بما لا يطاق

ظاهر القول أن الحنابلة يجوزون التكليف بما لا يطاق يفهم ذلك من قول «أبي يعلى الفراء» يجوز الأمر من الله تعالى بما في معلومه أن المكلف لا يمكن منه ويحال بينه مع شرط بلوغه حال التمكن وهذا بناء على أصلنا في تكليف ما لا يطاق وتكليف الكفار بالعبادات ، وهو مذهب الأشعري ومن وافقه من أصحاب الشافعي وهو اختيار أبي بكر الرازي والجرجاني وهي المعتزلة إلى أن لا يجوز ذلك»[58] .

«فأبو يعلى» يصرح بجواز التكليف بما لا يطاق عند الحنابلة ويقصد به المستحيل لذاته فهو يشير إلى أن مذهب الأشعري ومن تبعه من الشافعية ، وقد ذهب الأشعري إلى جواز التكليف بالمحال مطلقاً وتبعه ابن السبكي من الشافعية .

إن المثال الذي يقدمه أبو العلى الفراء يتعلق بجواز التكليف بما يعلم الله أن المأمور لا يفعله ، وهو رأي جمهور المذاهب كلها عدا المعتزلة ، إن ابن بدران الدمشقي يصرح بمنع التكليف بما لا يطاق في المحال بذاته يقول «وأما أن يكون وقت الوجوب أقل من قدر فعله كإيجاب عشرين ركعة في زمن لا يسع أكثر من ركعتين ، وهذا فرد من أفراد التكليف بالمحال المسمى بتكليف ما لا يطاق وفي جوازه بين العلماء خلاف والصحيح منعه»[59] .

---

(56) شفاء العليل ، المرجع السابق ، ص 134، 135 ، وأنظر له أيضا الفرقان ط 1978 ، ص 151 - 152 .

(57) ابن تيمية ، درء التعارض بين العقل والنقل ، تحقيق د . محمد رشاد سالم ، القاهرة 1971 ، ج 2 ، ص 60 - 61 ، وأنظر د . إبراهيم بيومي مدكور الفلسفة الاسلامية ، المرجع السابق ، ص 126 .

(58) أبو يعلى الفراء ، العمدة في أصول الفقه ، تحقيق د . أحمد بن علي سيد الفاركي ، بيروت 1980 ، ج 2 ، ص 392 - 393 .

(59) ابن بدران الدمشقي ، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ، القاهرة بدون تاريخ ، ص 60 .

فما هو وجه الحقيقة في موقف الحنابلة ؟

إن ابن الجوزي وهو عمدة في المذهب الحنبلي - يقول في تفسير قوله تعالى «ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها» ، الوسع هو الطاقة ، قال ابن عباس وقتادة ومعناه لا يكلفها ما لا قدرة لها عليه لاستحالته ، كتكليف الزمن السعي والأعمى والنظر فأما ما يستحيل من المكلف لا لفقد الآلات فيجوز كتكليف الكافر الذي سبق في العلم القديم أنه لا يؤمن ، فالآية محمولة على القول الأول ، ومن الدليل على ما قلناه قوله تعالى «ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به» فلو كان تكليف ما لا يطاق ممتنعاً كان السؤال عبثاً[60] .

ويفسر ابن قدامة الحنبلي قوله تعالى «ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به» أي ما يشق ويثقل ، فالآية عنده ليست دليلاً على جواز التكليف بما لا يطاق[61] .

ولتحرير موقف الحنابلة نتأمل بعض فروعهم في هذه المسألة وهي تكليف السكران والمكره عليه ، فالحنابلة يرون أن السكران مكلف وكذلك المكره والمغمى عليه . وقد سئل الإمام أحمد عن المجنون يفيق : يقضي ما فاته من صوم ، فقال : المجنون غير المغمى عليه فقيل له لأن المجنون رفع عنه القلم ، قال نعم قال القاضي فأسقط القضاء عن المجنون وجعل العلة رفع القلم فاقتضى أنه غير مرفوع عن المغمى عليه[62] .

فعلة عدم تكليف المجنون والصبي هي النص على رفع القلم - أي المسئولية عنهم - وليس عدم جواز التكليف بما لا يطاق خاصة وأن المذاهب التي لا ترى تكليف السكران تبنيه على أنه لا يفهم فإن قيل له أفهم كان تكليف ما لا يطاق[63] .

والذي نراه - بعد تأمل كتب الأصول والقواعد عند الحنابلة أنهم لا يقولون بجواز التكليف بالمحال مطلقاً ، ولكنهم جوزوا المستحيل لغيره ، وهم بذلك يبتعدون عن «الأشعري» على خلاف ما ذكره أبو يعلى الفراء .

المطلب الخامس : مواقف بعض الفقهاء الآخرين

أولاً - موقف ابن حزم الظاهري

أبو عبد الله علي بن سعيد بن حزم فقيه ظاهري مذهبه في دراسة النصوص

---

(60) ابن الجوزي : زاد المسير في علم التفسير بيروت 1964 ج 1 ص 346 .

(61) ابن قدامة ، روضة الناظر وجنة المناظر ، القاهرة 1391 هـ ، ص 26 ، 27 ، 29 .

(62) المسودة في أصول الفقه ، تصنيف ثلاثة من آل تيمية تحقيق محي الدين عبد الحميد ط 1964 ، ص 35 ، 37 ، وقارن أيضاً ابن اللحام القواعد الفقهية تحقيق محمد حامد الفقي ط 1956 ص 39 .

(63) الإمام الغزالي ، المنخول ، المرجع السابق ص 28 .

واستخراج مايؤخذ منها هو ظاهر ألفاظها ، فلايحاول تأويلها ولا يحاول تعليلها بتعرف العلة التي قام عليها الحكم والقياس عليه ، ويطبق الأخذ بظواهر الألفاظ في كل الموضوعات الاسلامية التي وردت فيها نصوص[64] .

وقد تكلم ابن حزم في خلق أفعال العباد محاولاً فهم الموضوع على ضوء الكتاب والسنة فحسب .

فابن حزم يتعرض لدراسة رأي القائلين بالجبر ويرفضه ويتعرض لرأي المعتزلة ويدحضه ، مؤكداً أن شهادة الحس وضرورة العقل يؤيدان القول بالحرية[65] ، فإن من المعلوم أن ثمة اختلافاً كبيراً بين الفعل الاضطراري والفعل الاختياري ،وهو يقرر أن الانسان له استطاعة وهي استطاعة أو قدرة تسبق الفعل على خلاف الأشعري - ويقرر ابن حزم أن الحس يشهد أن للعبد أفعالاً يقوم بها بمحض إرادته ، يقول تعالى : «جزاء بما كانوا يعملون» والحس يشهد بأن عملنا يقوم به من استطاع ويعجز عنه غير المستطيع ولا يمكن أن يوصف المجبر بأنه مختار أو مستطيع ، لأن المجبر في اللغة هو الذي يقع منه الفعل بخلاف اختياره وقصده ، فأما من وقع فعله باختياره وقصده فلا يسمى في اللغة مجبراً[66] .

والاستطاعة عنده هي «صحة الجوارح مع ارتفاع الموانع[67] ، ذلك لأن الصحيح الجوارح يفعل القيام والقعود وسائر الحركات مختاراً لها دون مانع[68] .

«وابن حزم» يرى أن ألفاظ الطاقة والاستطاعة والقدرة والقوة في اللغة العربية ألفاظ مترادفة ، تدل جميعها على معنى واحد ، فهي تشير إلى صفة من يصدر عنه الفعل باختيار أو من يمكنه تركه باختياره[69] .

والاستطاعة عند «ابن حزم» هي شرط التكليف والمسئولية استناداً إلى قوله تعالى : «ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً» .

«وهذه القوة لا شك مستمدة من الله ، ولكنها تصبح وصفاً لمن منحها ، وبواسطتها

---

(64) محمد أبو زهرة ، محاضرات في تاريخ المذاهب الفقهية ، المرجع السابق ص 412 .

(65) ابن حزم ، الفصل في الملل والأهواء والنحل ، القاهرة 1950 ، ج 3 ص 23 - 30 .

(66) المرجع السابق ، ص 23 .

(67) المرجع السابق ، ص 29 .

(68) ابن حزم ، المرجع السابق ، ص 23 .

(69) د . زكريا إبراهيم ، ابن حزم الأندلسي ، القاهرة 1966 ، ص 171 .

يتم ما يصنع من أعمال لم يعقها عائق . فهي سابقة على الفعل ومصاحبة له فيقترب ابن حزم من المعتزلة في مشكلة خلق الأفعال بقدر ما يبتعد عنهم في مشكلة الصفات»[70] .

بيد أن الدكتور «زكريا إبراهيم» بعد تحليله لمعنى الاستطاعة عند «ابن حزم» ، يرى أنه أقرب إلى الجبر بل هو يرى في فكر ابن حزم بجبرية نفسانية تجعل من الفرد أسيراً لطبيعته[71] .

والذي نراه هو أن «ابن حزم» كان ملتزماً بمنهجه الظاهري في تفسير النصوص فهو :

أولاً ـ يوافق المعتزلة في إثباتهم اختيار الانسان وقدرته الحقيقية للفعل ولكنه يخالفهم في قولهم بأن أفعال العباد غير مخلوقة لله تعالى .

ثانياً ـ هو يخالف الأشاعرة في إثباتهم قدرة غير مؤثرة للعبد ويخالفهم أيضاً في قوله بأن القدرة سابقة على الفعل وهي عند «الأشعري» مقارنة فقط[72] .

ثالثاً ـ هو يخالف الجبرية في قولهم بأن «الله خالق كل شيء» تتضمن نفس قدرة العبد على الفعل .

وخلاصة رأيه أن الله فوق كل شيء وخالق كل شيء وأن الانسان قادر على الفعل فهو يستطيع أن يفعل ويختار مايفعل لأن سلب حرية الاختيار من الانسان يؤدي إلى سقوط التكليف الثابت بالشرع[73] .

ثانياً ـ موقف الشيعة

يرى الشيعة أن ملكة الاختيار وصفته ـ عند الانسان ـ كنفس وجوده من الله سبحانه ، فهو خالق العبد وأوجده مختاراً ، فكل صفة الاختيار من الله ، والاختيار الجزئي في الوقائع الشخصية للعبد ومن العبد ، والله جل شأنه لم يجبر على فعل لا ترك ، بل العبد اختار ما شاء منها مستقلاً ، ولذا يصح عند العقل والعقلاء ملامته وعقوبته على فعل الشر ومدحه ومثوبته على فعل الخير وإلا لبطل الثواب والعقاب وإنزال الكتب والوعد والوعيد»[74] .

---

(70) د . إبراهيم مدكور ، الفلسفة الاسلامية ، المرجع السابق ص 126 .

(71) د . زكريا إبراهيم ، المرجع السابق ، ص 177 .

(72) د . زكريا إبراهيم ، المرجع السابق ، ص 178 ، حيث يقرر عكس ما نراه .

(73) قارن محمد أبو زهرة ، المرجع السابق ، ص 413 .

(74) محمد الحسين آل كاشف الغطاء ، أصل الشيعة وأصولها ، القاهرة ، 1958 ، ص 143 .

وسند الشيعة في موقفهم قول الإمام علي رضي الله عنه ، بأنه لا جبر ولا تفويض وقد أورد الشريف الرضي في نهج البلاغة للإمام علي ما يلي : ومن كلامه عليه السلام للسائل الشامي لما سأله أكان سيرنا إلى الشام بقضاء من الله وقدر ؟ من كلام طويل هذا مختاره يقول ـ أي الإمام علي ـ ويحك لعلك ظننت قضاء واجباً وقدراً حتماً ، ولو كان ذلك لبطل الثواب والعقاب فالشيعة يرون أنه لا جبر ولاتفويض[75] ، هذاهو موقف الشيعة المختار في الاختيار الإنساني وعليه أهم مذاهبهم الفقهية . فالإمام «زيد» بعد أن نظر في فكر الجبرية رأى أنه يسقط التكليف إذ لا تكليف إلا مع اختيار ، ونظر في مذهب المعتزلة فرأى أنه ينفي تقدير الله الأزلي . وانتهى الإمام زيد بعد ذلك إلى رأي وسط «لا يهدم التكليف ولا يعطل صفات الذات العلية ، فقرر وجوب الايمان بالقضاء والقدر ، واعتبر الانسان حراً مختاراً في طاعته وعصيانه ، وأن المعصية ليست قهراً من الله فهو يريدها وإن كان لا يحبها ولا يرضاها ، وبذلك فصل بين الارادة والمحبة والرضا ، فالمعصية تقع من العباد في دائرة قدرة الله وإرادته . ولكنه لا يحبها من عبده ولا يرضاها ، فإن الله لا يرضى لعباده الكفر .

والانسان فيما يفعل يكون فعله بقوة أودعها الله تعالى بإرادته ولكنه لا يحبها من عبده التي بها يعمل مريداً مختاراً أو عاصياً[76] ، والجعفرية الإمامية يرون أيضاً هذا الرأي ، ويحمل القول عندهم في مسألة خلق الأفعال وسط بين الرأي القائل أن الله هو الفاعل لكل شيء والانسان آلة لا يملك من أمره شيئاً ، كما يدعي المجبرة ، وبين الرأي القائل أن الانسان هو كل شيء وليس لله رأي في شيء من أفعاله ، وبذلك تصح عقوبة المجرمين ولا يلزم منها ما يتنافى مع العدل والحكمة كما هو لازم من القولين السابقين ـ المجبرة والمعتزلة ـ لأن المسئولية تقع عليهم وحدهم حيث قدرتهم على الأفعال وتركها .

ولا يتنافى ذلك مع علم الله سبحانه ، بأفعال العباد الذي يستحيل تخلفه عن الواقع . ذلك لأن علم الله بما يفعله الانسان من خير أو شر يتعلق بما يصدر عن الانسان بإرادته واختياره وليس سبباً في صدورها حتى يكون مجبوراً عليها »[77] .

موقف الشيعة من التكليف بما لا يطاق

يشترط الشيعة في الفعل الذي وقع التكليف به أن يكون ممكناً ، فلا يجوز التكليف بالمستحيل أو بما لا يطاق ، وذلك على التفصيل الآتي :

---

(75) محمد جواد مغنية ، مع الشيعة الإمامية ، 1956 ، بيروت ط 2 ص 19 .

(76) محمد أبو زهرة ، المرجع السابق ، ص 527 .

(77) هاشم معروف الحسيني ، المسئولية الجزائية في الفقه الجعفري ، بيروت بدون تاريخ ص 30 .

1 ـ المستحيل لذاته : لا يجوز التكليف به عند الشيعة .

2 ـ المستحيل لغيره : لا يجوز التكليف به أيضاً عند الشيعة حيث يقول «الشوكاني» أنه لا يجوز التكليف بالمستحيل سواء كان مستحيلاً بالنظر إلى ذاته أو بالنظر إلى امتناع تعلق قدرة المكلف به[78] .

3 ـ التكليف بما علم الله أنه لا يقع : يجوز عند الشيعة ويحكي «الشوكاني» أن الاجماع منعقد على صحته ووقوعه»[79] .

ويرى الشوكاني أن قبح التكليف بما لا يطاق معلوم بالضرورة ، وأن الخلاف على جوازه عند من يرون ذلك لا أهمية له من الناحية العملية ، فقد وافق كثير من القائلين بالجواز على امتناع الوقوع ، فقالوا بجوز التكليف بما لا يطاق مع كونه ممتنع الوقوع .

تعقيب

في ختام جولتنا مع الفقهاء في آرائهم حول حرية الارادة ومواقفهم الأصولية من التكليف بما لا يطاق يهمنا التأكيد على ما يلي :

أولاً : أن جميع الفقهاء أثبتوا للانسان حرية واختياراً هما أساس المسئولية وأساس العقاب .

ثانياً : جميع الفقهاء قالوا بعدم وقوع التكليف بما لا يطاق شرعاً وإن قال بعضهم بجوازه عقلاً أو عقلاً وشرعاً .

ثالثاً : أن الذي يعنينا من مواقف الفقهاء والأصوليين ـ وآراء الفكر الاسلامي عامة ـ هو تأكيدهم على ضرورة إثبات جزء من حرية الاختيار للإنسان حتى يمكن بناء المسئولية والعقاب على أساس مقبول عقلاً وشرعاً .

ولسنا هنا في ميدان دراسة انتقادية لسلامة أدلتهم أو تقويم براهينهم صحة أو فساداً ، فهذا بحث فلسفي يخرج من غايتنا في هذه الدراسة .

وإذاكان بعض الباحثين قد رأوا أن أدلة بعض الفقهاء تقترب بهم من الجبر ، فيكفينا من هؤلاء الفقهاء جهد المحاولة للكشف عن موقفهم في حرية الارادة أياً كان مدى توفيقهم في هذه المحاولة .

---

(78) الشوكاني ، إرشاد الفحول ، القاهرة 1937 ، ط أ ص 9 .

(79) المرجع السابق ، ص 10 .

رابعاً : أن فقهاء الأصول وفقهاء الفروع على السواء كانوا يقيمون فروعهم الفقهية على أساس الثابت من النص أولاً ثم ما يهدي إليه العقل ثانياً ، وخلافاتهم في الفروع أساسها توثيق النصوص التي تثبت عند هذا الفقيه ولا تثبت عند غيره .

المبحث الثاني
أساس المسئولية في فروع الفقه الاسلامي

في البحث السابق عرضنا لأراء الفقهاء والأصوليين في مشكلة ارادة الانسانية ، وأكدنا أنهم ـ وخاصة الفقهاء ـ لم يكونوا بعيدين عن الصراع الدائر حول كون الانسان مجبراً أو مختاراً[80] وإذا كان الفقهاء والأصوليون قد بنوا أحكامهم الفقهية الجنائية على أساس الإرادة والاختيار فذلك لأنهم ـ في كل أحوالهم أثبتوا للإنسان حرية مهما قل مداها وانكمشت فاعليتها فهي تكفي لكي تكون أساساً لمسئولية الإنسان .

وفي هذا المبحث سوف نعرض لأحكام الفقه الاسلامي في فروعه التي تبين مذهب الفقهاء في أساس المسئولية من خلال نظرة استقرائية لأحكام المذاهب الاسلامية المختلفة ، ونحن هنا لا نعرض أحكام الفقه الاسلامي في الجريمة والعقاب ، وإنما نتناول فقط تلك الأحكام التي يؤدي تحليلها إلى تأصيل موقف الفقه الاسلامي من أساس المسئولية .

المطلب الأول : محل المسئولية الجنائية

المسئولية بوجه عام هي أهلية الشخص لأن ينسب فعله إليه ويحاسب عليه .

والمسئولية الجنائية ـ منظوراً إليها من زاوية الأساس ـ هي فرع من المسئولية بوجه عام ، وقد عرفت المجتمعات الإنسانية في تطورها التاريخي ألواناً متعددة من المسئوليات كان محل المسئولية فيها الجماد والحيوان والانسان[81] ، على كل حال تلك مرحلة عارضة لم يلبث القانون أن تجاوزها من زمن واستقر على أن الجريمة لا تقع قانوناً إلا من إنسان[82] .

والشريعة الاسلامية لا تعرف إلا الانسان محلاً للمسئولية الجنائية ، وحد الإنسان المسئول في الشريعة هو الإنسان الحي المكلف أو هو الإنسان الحي القادر المختار .

---

(80) انظر محمد الحسيني الحنفي ، أساس حق العقاب في الفكر الاسلامي المرجع السابق ، ص 429 - حيث يرى أن الفقهاء والأصوليين لم يلتفتوا إلى خلافات الفلسفية التي دارت حول الجبر والاختيار .

(81) يراجع القسم الأول من الرسالة .

(82) د. عوض محمد عوض ، قانون العقوبات ، القسم العام ، المرجع السابق ص 411 .

فالإنسان حال موته ليس مسئولاً «لأنه ليس أهلاً بالتكليف»[83] والإنسان حال فقده العقل والاختيار ليس مسئولاً لأن العقل والقدرة هما مناط التكليف .

ومفهوم الإنسان في القانون الجنائي ليس واحداً ، فهو من وجهة نظر المسئولية المدرك المختار ، ومن وجهة نظر صلاحيته لارتكاب الجريمة ، فالراجح أن كل إنسان يصلح لأن يكون مجرماً ، ومن وجهة نظر محل الجريمة فإن مفهوم الإنسان يتسع ليشمل البشر جميعاً دون تفرق بينهم في السن أو العقل أو اللون أو الصحة ، فكل من هو إنسان يصلح لأن يكون محلاً للجريمة .
والإنسان الحي القادر المختار محل للمسئولية الجنائية في الشريعة الاسلامية بصفته هذه ، سواء كان ذكراً أو أنثى حراً أو رقيقاً فالجنس والحرية لا يؤثران في كون الإنسان محلاً للمسئولية الجنائية في الاسلام وإن كان لها بعض التأثير في مجال الجريمة والعقاب .

وقد رفض الفقهاء تكليف العجماوات والبهائم وعنف الإمام «ابن حزم» ، أحمد بن حابط» الذي أراد أن يجعل الحيوانات والطيور أهلاً لخطاب التكليف استناداً إلى قوله تعالى في سورة الأنعام : «وما من دابة في الأرض إلا أمم أمثالكم» ، ثم ذكر ابن حابط قوله تعالى في سورة فاطر : «وإن من أمة إلا خلا فيها نذير» .

ويوضح «ابن حزم» فساد هذا الاستدلال ـ بأن الله سبحانه يخاطب الناس الذين منحهم نعمة العقل . وخصهم بفضيلة النطق ، فالله تعالى لا يخاطب بالشرائع إلا من يعقلها ويعرف المراد بها مصداقاً لقوله تعالى في سورة البقرة «لا يكلف الله نفساً إلا وسعها» .

ولا ريب أن الحيوان ليس لديه قدرة على فهم الشرائع ومن ثم فهو غير مخاطب بها ، ويكون معنى قوله تعالى : «أمم أمثالكم» أي أنواع أمثالكم ، إذ كل نوع يسمى أمة وأن معنى قوله تعالى : «وإن من أمة إلا خلا فيها نذير» إنما عنى ـ تعالى ـ الأمم من الناس وهم القبائل والطوائف[84] فالإنسان وحده هو الذي يمكن مساءلته جنائياً .

وينسب البعض إلى الشريعة الاسلامية أنها تجعل كلاً من الميت والطفل والمجنون محلاً للمسئولية ، وهو رأي شاذ لم نر له سنداً من الفقه كما أن صاحبه ـ وهو الدكتور علي عبد الواحد وافي ـ لم يسند رأيه على خطورته بدليل معقول أو نص منقول .

---

(83) القرافي : شرح تنقيح الفصول ، ويراجع فصل في فعل العجماء وأنه هدر صحيح مسلم بشرح النووي جـ 4 ص 276 دار الشعب .

(84) «ابن حزم» ، الفصل ، المرجع السابق جـ 1 ص 78, 79 .

فهو يرى أن الشريعة الاسلامية ـ استثناء من المبدأ العام ـ تقرر مسئولية الميت في بعض الحالات ويذكر أنه يروي عن «عمر بن الخطاب» أنه أتم عدد الجلدات المقررة في حد شرعي على جثة مجرم مات في أثناء توقيع الحد عليه[85] .

ونحن ننزه الخليفة المجتهد «عمر بن الخطاب» عن هذا الذي ينسب إليه ، وإذا كان الأمر كذلك فما هو موقف الشريعة الاسلامية من المسئولية الجنائية للأشخاص المعنوية ؟ .

المسئولية الجنائية للأشخاص المعنوية

الشخصية المعنوية كائن قانوني عرفته الأنظمة القانونية في العالم الحديث والمعاصر ، واختلف الفقه حول جوهره وحقيقته وحول حسابه ومسئوليته ، ويمكن إجمال الآراء في هذا الصدد في اتجاهين مع التغاضي عن بعض التفاصيل :

الاتجاه الأول : نظرية الفرض : وهي ترى أن الشخص المعنوي لا يعدو كونه فرضاً مجازفاً ، وطبيعي أن ترفض هذه النظرية أية صورة لمساءلته لأنه في تقديرها مجرد وهم وخيال .

الاتجاه الثاني : نظرية الحقيقة : وهي ترى في الشخصية المعنوية شخصية حقيقية على غرار الشخص الطبيعي وهو الإنسان ، وفي داخل هذه النظرية عديد من الآراء الفقهية ، حدها الأدنى إثبات وجود الشخص المعنوي ومسئوليته المدنية ، وحدها الأقصى في ذلك الاتجاه الذي ينظر إلى الشخص المعنوي باعتباره يحظى بإرادة شرعية تصلح لحمل مسئوليته المدنية بل والجنائية أيضاً .

ويتهم هذا الرأي القول بأن الانسان وحده هو الشخص في نظر ، القانون بأنه فكرة قاصرة لم تعد تواكب الحقائق العلمية والواقعية ، وهي فكرة تنظر إلى الإنسان نظرة نفسية قوامها أن الإنســان وحده هو الذي اجتباه الله سبحانه وتعالى بالعقل والارادة ، في حين أنه من الممكن تصور أشخاص آخرين في نظر القانون من غير بني الإنسان ويحظى أيضاً بإرادة ذاتية ومستقلة وإن كانت هذه الارادة ليست فردية ـ كالإرادة التي يتسلح بها الإنسان ـ بل هي إرادة جماعية قوامها عنصران :

أولهما : كائن اجتماعي وليد تجمعات فردية أو مالية يتمتع بكيان ذاتي مستقل عن كيان وذاتية منشئية من الأفراد .

ثانيهما : توافر قيمة اجتماعية لهذا الكائن متأتية من قيمة الهدف الذي يسعى إليه .

(85) د . علي عبد الواحد وافي ، المسئولية والجزاء ، المرجع السابق ص 43 .

فليس شرطاً في الارادة أن تكون فردية ، يكفي أنها مريدة سواء كانت جماعية أو فردية ، وبناء على هذا التحليل يمكن القول «إن الشخص المعنوي شخصية قانونية وأن له إرادة ذاتية هي الارادة الشرعية للجماعة وأن الأفعال المؤثمة التي يرتكبها العضو الذي يتقمص شخصية ويجسد إرادته تعد وكأنها صدرت من الشخص المعنوي ذاته مما يستوجب بالحتم والضرورة مساءلته عنها كشخص معنوي في القانون الجنائي[86] .

أهم الاعتراضات على المسئولية الجنائية للشخص المعنوي :

1 ـ يعترض الرأي الرافض لمسئولية الشخص المعنوي الجنائية عليها بقوله إن الشخص المعنوي مجرد افتراض ومجاز ، والمسئولية الجنائية لشخص تجريدي هو مجرد مجاز وافتراض ، والقانون الجنائي يتأبى على المجاز ، وقد رد المؤيدون بقولهم ان الشخصية المعنوية وجود حقيقي له كيان وذمة ومصالح ذاتية وإرادة جماعية .

2 ـ يقول الرافضون أن افتقاد الشخص لإرادة حرة ذاتية تجعله فاقداً القدرة على ارتكاب الفعل الذي يحرمه الشارع وبالتالي لا يمكن تحميله المسئولية الجنائية .

ويرد المؤيدون بقولهم أن هذا الاعتراض أساسه تصور الشخص المعنوي مجرد افتراض وهو رأي غير سليم عندهم .

3 ـ يقول المعترضون إن مبدأ تخصيص الشخص المعنوي لتحقيق هدف معين والقيام بأنشطة معينة يمنح في حدودها أهلية قانونية ، أن هذا المبدأ يتنافى مع القول بمساءلته الجنائية .

ويرد على ذلك بأن الشخص المعنوي قد يستخدم تخصصه في ارتكاب الجرائم ، وينبغي ألا يفلت الشخص المعنوي من المسئولية الجنائية استناداً إلى مبدأ التخصص .

4 ـ والاعتراض الأخير على المسئولية الجنائية للأشخاص المعنوية أساسه تجافيها مع مبدأ شخصية العقوبة وتفريد العقاب .

ويرى المؤيدون بأن كل عقوبة ينعكس أثرها على غير فاعلها واستطالة أثر العقاب إلى المساهمين هو من هذا القبيل .

هذه هي المسئولية الجنائية للأشخاص المعنوية بين النفي والإثبات أو بما فيها

---

(86) د. علي ابراهيم صالح ، المسئولية الجنائية للأشخاص المعنوية ، القاهرة 1980 ص 100 :108 وعليه نعتمد فيما تقدم من عرض للفكرة وما ثار حولها تأييداً أو تفنيداً .

وعليها .

فهل عرفت الشريعة الاسلامية المسئولية الجنائية على الشخص المعنوي ؟ إن الفقهاء المسلمين لم يعرضوا في كتاباتهم لهذه القضية ، ففكرة الشخص المعنوية لم تكن مطروحة لديهم .

وقد عالج المسألة بعض الفقهاء المعاصرين وانتهوا إلى القول بأن الشريعة الاسلامية عرفت من يوم وجودها الشخصيات المعنوية .

فعدت بيت المال جهة ، والوقف جهة أيضاً ، أي شخصاً اعتبارياً ، وكذلك عدت المساجد والمدارس والملاجيء والمستشفيات ونحوها وجعلت الشريعة هذه الشخصيات أهلاً لتملك الحقوق والتصرف فيها[87] .

ولكن هذا الرأي وإن انتهى إلى وجود الشخص المعنوي في الفقه الاسلامي فقد أجمع على امتناع مسئوليته الجنائية[88] ، ويرى الدكتور «حسن كيرة» أن الشريعة الاسلامية تسأل الشخص المعنوي جنائياً وأن تلك المسئولية تتحول إلى مسئولية مدنية خالصة كحالة القسامة حيث تلزم الدية أهل المحلة التي وقع بأرضها القتل[89] .

وهذا الرأي ـ على جدته ـ غريب ولا تسنده النصوص ثم إن القسامة قررت على سبيل النصرة والتكافل وحتى لا يطل دم في الإسلام، وتنفرد القسامة في الفقه الشرعي بأحكام خاصة وهي من وجهة نظرنا ليست عقوبة جنائية والذي نراه أن الشخص المعنوي ـ مع افتراض وجوده في الفقه ـ ليس مسئولاً جنائياً وغير معاقب ، ويرى البعض تعليلاً لذلك «أن هذا الشخص لا يتمتع بعقل له خاصة يفهم بها التكليف وتناط بها المسئولية للأداء والعقوبة وتصرفاته جميعاً تتم ممن يلي أمره وتصدر عن إرادة هذا الولي الذي إن أجرم حقت العقوبة عليه نفسه ، ولا يحمل الشخص المعنوي وزر تلك الجريمة وإن وقعت في سبيل مصالحه ، فإذا قتل الإمام بغير حق وجب القصاص على الإمام نفسه ولا حق على الدولة شيء من هذه العقوبات»[90] .

---

(87) عبد القادر عودة : التشريع الجنائي الاسلامي ، القاهرة ، ص 393 ، وأيضا د. يوسف عبد الهادي الشال : جرائم أمن الدولة في الفقه الاسلامي ، 1976 ، ص 26 .

(88) د. حسن أحمد توفيق رضا : أهلية العقوبة في الشريعة الاسلامية والقانون المقارن ـ رسالة حقوق القاهرة ، 1964 ، ص 38 .

(89) د. حسن كيره : أصول القانون ، القاهرة ، ط 2 ، 1958 ص 865 .

(90) د. حسن رضا : أهلية العقوبة ، المرجع السابق ، ص 98، 99 ـ من هذا الرأي أيضاً د. علي ابراهيم صالح على الرغم من مناصرته لمبدأ المسئولية الجنائية للأشخاص المعنوية ، راجع رسالة المسئولية الجنائية للأشخاص المعنوية ، المرجع السابق ، ص 24، 25 .

والحق أن الفقه الشرعي لا يسلم بوجود الشخص المعنوي وقد استعاض عنه الفقهاء بفكرة تخصيص الذمة المالية وهي أداة نراها في هذا الصدد كافية بدلاً من اصطناع شخصية لا وجود لها ، والإعتراف بها في المجال الجنائي قد يهدد شخصية المسئولية الجنائية[91] .

المطلب الثاني : شروط المسئولية الجنائية

لا يكفي ـ لقيام المسئولية الجنائية في الفقه الاسلامي ـ وقوع الفعل المحظور ، بل لا بد من توافر الادراك أو التمييز وتحقق حرية الاختيار ، فإذا انعدم الشرطان أو تخلف أحدهما امتنعت المسئولية الجنائية ، وقد جاءنا الدليل النقلي من الشارع في قوله ﷺ .

«رفع القلم عن ثلاث : عن الصبي حتى يبلغ ، وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق» .

ورفع القلم يفسرها البعض أنها حط التكليف لأن التكليف خطاب وخطاب من لا يفهم أو يقدر غير واقع شرعاً . ويعني بها آخرون امتناع المسئولية .

أولاً التمييز :[92] التمييز هو القدرة على فهم خطاب الشارع ويكتمل بالعقل ، وقد اتفق العقلاء ـ كما يقول الآمدي ـ على أن شرط المكلف أن يكون عاقلاً فاهماً للتكليف . لأن التكليف خطاب وخطاب من وجد له أصل الفهم لأصل الخطاب دون تفصيلة من كونه أمراً أو نهياً . ومقتضياً للثواب والعقاب ومن كون الآمر به هو الله تعالى ، وأنه واجب الطاعة ، كون المأمور به على صفة كذا ، وكذا ، كالمجنون والغبي الذي لا يميز فهو بالنظر إلى فهم التفاصيل كالجماد والبهيمة إلى فهم أصل الخطاب ، ويتعذر تكليفه أيضاً إلا على رأي من يجوز التكليف بما لا يطاق لأن المقصود من التكيف كما يتوقف فهم أصل الخطاب ،

---

(91) سوف نعرض بشيء من التفصيل لمبدأ شخصية المسئولية في الشريعة الاسلامية عند عرض أساس المسئولية في النص الاسلامي .

(92) «التمييز» هنا نعني به الادراك متفقين في ذلك مع أستاذنا عوض محمد والادراك عند الاسلاميين «هو وصول الطفل إلى درجة البلوغ» راجع «التهانوي» كشاف اصطلاحات الفنون ، المرجع السابق جـ 2 ص 281 . ويقدم الجرجاني ثلاث تعريفات للادراك هي :

(أ) الادراك هو احاطة الشيء بكمال .

(ب) الادراك هو حصول الصورة عند النفس الناطقة .

(جـ) الادراك تمثيل حقيقة الشيء وحده من غير حكم عليه بنفي أو اثبات ويسمى تصوراً ومع الحكم باحدهما يسمى تصديقاً .

راجع التعريفات ، المرجع السابق ص 9 .

فهو متوقف على فهم تفاصيله . وأما الصبي غير المميز وإن كان يفهم ما لا يفهمه غير المميز غير أنه أيضاً غير فاهم على الكمال ما يعرفه كامل العقل من وجود الله تعالى وكونه متكلماً مخاطباً مكلفاً بالعبادة ومن وجود الرسول الصادق المبلغ عن الله تعالى ، وغير ذلك مما يتوقف عليه مقصود التكليف فنسبته إلى غير المميز كنسبة غير المميز إلى البهيمة فيما يتعلق بفوات شرط التكليف ، وإن كان مقارباً لحالة البلوغ بحيث لم يبق بينه وبين البلوغ سوى لحظة واحدة . فإنه وإن كان فهمه الموجب لتكليفه بعد لحظة ، غير أنه لما كان العقل خفياً وظهوره فيه إلى التدرج ولم يكن له ضابط يعرف به جعل الشارع له ضابطاً وهو البلوغ . وحط عنه التكليف قبله تخفيفاً عليه[93] .

والتمييز الذي هو شرط المسئولية الجنائية جوهره البلوغ فإذا لم يبلغ الصبي أو بلغ وكان مجنوناً امتنعت المسئولية ، والإنسان في طريقه إلى البلوغ يمر بثلاث مراحل :

المرحلة الأولى : من الولادة إلى سن التمييز : وفيها يكون غير مميز ولا عقل له فلا تثبت له أهلية الأداء لقصور عقله فلا يصح له تصرف من التصرفات الشرعية لأن عبارته تكون لغواً لا قيمة لها ، ولا يؤاخذ على شيء من أفعاله مؤاخذه جسدية لأن العقل والبلوغ هما شرط توقيعها ولكنه يضمن في ماله ما يتلفه .

المرحلة الثانية : من التمييز إلى البلوغ : وأقلها سبع سنين وفيها يكون ناقص العقل فتثبت له أهلية أداء ناقصة تقوم بها مسئوليته المدنية وتمتنع مسئوليته الجنائية .

المرحلة الثالثة : العقل والبلوغ : وهي مرحلة إن وصلها قامت مسئوليته على كل أفعاله فإن قتل اقتص منه وإن سرق قطعت يدعه وإن زنى جلد إلى آخره[94] .

وحد البلوغ عند جمهور الفقهاء خمس عشرة سنة ودلائله الإنزال سواء فيه الذكر أو الأنثى .

ودليل ربط المسئولية الجنائية بالبلوغ قوله ﷺ رفع القلم عن ثلاث «عن الصبي حتى يبلغ وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ»[95] .

وقد اشتملت الروايات الثلاث لحديث ـ رفع القلم قوله ﷺ «حتى يكبر» «حتى

---

(93) الآمدي «الأحكام في أصول الأحكام» ، المرجع السابق ص 114-115 ، ابن نجيم ، «فتح الغفار» ، المرجع السابق ، جـ 3 ، ص 76 .

(94) محمد أبو زهرة «أصول الفقه» ، المرجع السابق ص 333-334 ، «ابن نجيم» ، المرجع السابق ص 81 وما بعدها .

(95) «الشيخ منصور علي حافظ» ، التاج ، بيروت 1962 ط ـ 3 جـ 3 ، ص 35 .

يعقل» و«حتى يحتلم» وهي معان كلها تحدث عند البلوغ .

فالكبر إشارة إلى قوته وشدته ، واحتماله التكاليف والطاقة والعقوبات على تركها .

والعقل : المراد به فكره فإنه وإن ميز قبل ذلك لم يكن فكره تاماً وتمامه عند هذه السن - أي سن البلوغ - وبذلك يتأهل للمخاطبة وفهم كلام الشارع والوقوف مع الأوامر والنواهي .

والاحتلام : إشارة إلى انفتاح باب الشهوة العظيمة التي توقع في الموبقات وتجذبه إلى الهوى في الدرجات[96] .

ولكن هل يكفي البلوغ وحده للقول بمسئولية الإنسان ؟

تلك قضية تحدث عنها المتكلمون ولا ينبغي أن تشغل رجل القانون الجنائي الذي يعرف المسئولية ولا يعترف بالجريمة والعقوبة إلا وفقاً لنص قائم تطبيقاً لمبدأ الشريعة ، ولكن الشرعية بالنسبة للبلوغ دائرة أوسع لأنها تتعلق بالحكم التكليفي من الشارع ونحن هنا أمام فريقين :

الفريق الأول : ويتزعمه المعتزلة ويرى أن معرفة الله واجبة بالعقل قبل وجوبها بالشرع ، وأن من الواجب أن يدرك الإنسان الله وأن يهتدي إلى كماله وحكمته وحدوده ، ما دام أن الله وهب الإنســان عقلاً يفكر به ويفهم العالم من خلاله ، يقول «العلاف» إنه يجب على الانسان أن يعرف الله تعالى من غير خاص وإن قصر في المعرفة استوجب العقوبة أبداً ، ويعلم أيضاً حسن الحسن وقبح القبيح فيجب عليه الإقدام على الحسن كالصدق والعدل والإعراض عن القبيح كالكذب والجور .

الفريق الثاني : ويتزعمه الأشاعرة ، وقد قالوا إن العقول البشرية متفاوتة فيما بينها ، وهذه العقول من جهة أخرى محدودة ومتناهية ، فلو ترك الأمر لكل امرىء على حدة لانهار المجتمع الإنساني وانهارت قيمة ومبادئه ، ولهذا فلا ينبغي أن يعذب الله أحداً أو يحاسب أحداً قبل هبوط الرسالة السماوية ، ومن هنا ذهبت الأشاعرة إلى أن معرفة الله واجبة بالشرع لا بالعقل .

وقد استدل الأشاعرة على قولهم هذا بأكثر من آية «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً» «وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في أمها رسولاً يتلو عليهم آياتنا» .

وكذلك قوله تعالى «وما أهلكنا من قرية إلا لها منذورون ذكرى وما كنا ظالمين» .

---

(96) «السيوطي» الأشباه والنظائر ، المرجع السابق ص 224 .

والذي نراه أن العقل الذي هو شرط التكليف في نظرية الحكم عند الأصوليين إنما يتضمن سبق الخطاب وتوجهه إلى المكلف وهو البالغ العاقل ، وعندما يكتمل التميز بالبلوغ توجد المسئولية الجنائية بالقوة . والخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة إنما يتعلق بالتحسين والتقبيح وتلك قضية شغلت مساحة كبيرة في التفكير الكلامي الاسلامي ، وهي أكثر اتصالاً بالمسئولية الأخروية منها بمسئولية الإنسان في المجتمع . والتميز الذي هوشرط المسئولية ينبغي أن يتوافر قبل الفعل ويستمر حتى زمن الفعل . وتخلف التميز معناه امتناع المسئولية لتخلف أحد شروطها .

ثانياً ـ حرية الاختيار

الاختيار لغة يعني الاصطفاء ويعرف بأنه الشيء وتخصيصه وتقديمه وهو أخص من الارادة .

والمشهور أن له معنيين الأول : كون الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل .

والثاني : صحة الفعل والترك ، فالمختار والقادر هو الذي يصح منه الفعل والترك ، وقد يفسران بالذي إن شاء فعل وإن شاء ترك[97] .

فالاختيار هنا يتضمن حريته التي بها يفعل وبها يترك .

والحق أنه لا يكفي أن يكون الإنسان مميزاً يفهم الخطاب ويريد الفعل بل ينبغي أن يكون حراً في إتيان هذا الفعل أو ذلك فالحرية شرط رئيسي من شروط تحمل المسئولية ، وشرط رئيسي للثواب والعقاب وشرط رئيسي للمدح والذم .

وقد اختلف المفكرون الاسلاميون حول حرية الاختيار بين المعتزلة الذين يرون الاختيار شرطاً أساسياً لتحمل المسئولية وبدونه لا يمكن عقاب أحد أو اثابته على أفعاله ، وبين الأشاعرة الذين يرون أن الإنسان يتوهم أنه حر مختار ، لكن هذه الحرية وذلك الاختيار أمران لا وجود لهما في مجرى الحياة الفعلية التي يحياها الإنسان[98] .

ولقد قام بناء الفقه الاسلامي كله على أن الإنسان له حرية اختيار ، هكذا تحدث الأصوليون وبهذا تنطق الأحكام التفصيلية العملية كما تعرفها كتب المذاهب .

وحرية الاختيار التي يحمل المرء مسئوليتها تنتمي إليه وتخصه باعتباره كائناً عاقلاً مميزاً لا باعتباره كائناً نامياً حساساً ، إنها تعامله باعتباره كائناً مريداً يستطيع أن يتوجه نحو هذا أو

---

(97) «التهانوي» كشاف اصطلاحات الفنون ، جـ 2 ص 195 .

(98) عرضنا هذا الخلاف بالتفصيل في المبحث الأول من هذا الفصل من الكتاب .

ذاك ويستطيع أن يسلك بناء على تصورات ومبادىء»[99] .

وهذا الشرط في المسئولية يؤكد الصلة الوثيقة بين المسئولية الجنائية والمسئولية، الخلقية ، بل إن القانون الجنائي الاسلامي لا ينفصل عن القاعدة الخلقية وإنما يعمل على تدعيمها ، أوليس بعيداً إن قال إن حماية القاعدة الجنائية الاسلامية للقواعد الأخلاقية جزء من تشريع الاسلام ذاته وليس مجرد استنتاج من قول الرسول ﷺ : بعثت لأتمم مكارم الأخلاق وعلى ذلك فلا انفصال في النظام القانوني الاسلامي بين القاعدة الجنائية والقاعدة الأخلاقية»[1] ، ولكن أيضاً لا يتطابقان «لأنه بالرغم من أن العمل الداخلي والواقع الخارجي مختلطان في العقل بطريقة لا تنفصم فيما يتعلق بأي حكم بالمسئولية ، سواء كانت أخلاقية أم عقابية ، إلا أن العنصر المتحكم أو مركز الثقل يغير مكانه تبعاً لوجهة النظر التي يؤخذ بها ، فحركة الضمير هي التي تهمنا بصفة أساسية في مجال المسئولية الأخلاقية وهي لازمة لها بصورة مطلقة . فالعمل البدني المحض لا يمكن أن ينشيء مطلقاً مسئولية أخلاقية ، والعمل الارادي لا يمكن أن ينشأ إلا متجاوباً مع نيته ، وبعكس ذلك نجد أن العقوبة تعترض مقدماً واقعاً خارجياً ، وتستهدفه دائماً ، ذلك أن أشد النوايات سواداً كأشدها نقاء كلاهما عاجز عن أن يفرض حكماً بالمسئولية القانونية حين يكون مفرداً . غير مصحوب بتعبيره المادي[2] .

الإرادة وحرية الاختيار

والارادة غير حرية الاختيار فالأولى تتعلق بالسلوك والقصد والثانية تتعلق بالفعل وعدم الفعل «ولا ينبغي الخلط بين تجرد الشخص من حرية الاختيار وبين انعدام إرادته ، لأن التلازم بين الأمرين غير مضطرد ، فقد يتجرد الشخص من تلك الحرية ومع ذلك لا تنعدم إرادته ، وهذه التفرقة لازمة ، لأن حرية الاختيار شرط لقيام المسئولية . أما الارادة فلازمة لقيام الحرية»[3] . والحقيقة أن حرية الاختيار بهذا المعنى هي الاستطاعة في عرف المتكلمين فهي قدرة يتمكن بها الإنسان من الفعل والترك ، أما الارادة فهي كما يقول «الجرجاني» «صفة توجب للحي حالاً يقع منه الفعل على وجه دون وجه»[4] .

---

(99) د. فيصل بدير عون ، محاضرات في الفلسفة الخلقية ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص 290 .

(1) د. محمد سليم العوا : أسس التشريع الجنائي الاسلامي ، المجلة العربية للدفاع الاجتماعي ، عدد 10 اكتوبر 1979 ، ص 69، 70 .

(2) د. محمد عبد الله دراز : دستور الأخلاق ، المرجع السابق ص 229 .

(3) د. عوض محمد : قانون العقوبات ، المرجع السابق ص 440 .

(4) «الجرجاني» ، التعريفات ، المرجع السابق ص 10 وفيه تعريفات عدة للارادة والاستطاعة .

الرضا والاختيار

يفرق فقهاء المذهب الحنفي بين الاختيار والرضا وهي تفرقة ليست من ابتكار الأحناف بل استمدوها من فقه «الإمام إبراهيم النخعي» الذي تستند نظريته في الإكراه على أساس التفريق بين الرضا والاختيار هذا التفريق الذي أخذه عنه الحنفية وصاغوا بناء عليه نظريتهم في الفساد[5].

والاختيار كما يعرفه «البزدوي» هو القصد إلى أمر متردد بين الوجود والعدم داخل في قدرة الفاعل بترجيح أحد الجانبين على الآخر[6].

وأما الرضا فهو الإنشراح النفسي[7] ولا تلازم بين الرضا والاختيار فقد يختار المرء أمراً لا يرضاه.

ويظهر أثر هذا التعريف عند الإمام «النخعي» والحنفية في مسائل الإكراه، فالإكراه يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار.

أما الإكراه الملجيء فأنه يعدم الرضا ويفسد الاختيار[8].

المطلب الثالث : موانع المسئولية في الفقه الاسلامي

متى وجد التمييز وتحققت حرية الاختيار توافرت أهلية الشخص لتحمل المسئولية الجنائية، وإذا امتنع أحد هذين الشرطين أو هما معاً امتنعت المسئولية ـ من حيث المبدأ ـ في أغلب الآراء في المذاهب الفقيه المختلفة.

يقول «الكاساني» في حديثه عن وجوب الحدود «وأما شرائط وجوبها. فمنها العقل ومنها البلوغ فلا حد على المجنون والصبي الذي لا يعقل»، وفي القصاص والديات والجراحات يقول «الطحاوي» وإذا جنى الذي لم يبلغ أو المجنون في حالة جنونه على رجل فقتله كانت على عاقلته لأنه لا عمد له»[9].

---

(5) د. محمد رواس قلعة جي، موسوعة ابراهيم النخعي، جـ 2 ط 1979 ص 80.

(6) «البزدوي»: كشف الأسرار، جـ 4، ص 1477.

(7) محمد الخضري: أصول الفقه، ط 1969، ص 105.

(8) انظر: موسوعة ابراهيم النخعي، المرجع السابق ص 81 وما بعدها، وانظر في نقد هذه الفكرة «محمد الخضري» المرجع السابق ص 106 والفقهاء لا يأخذون بهذه التفرقة التي قال بها الأحناف.

(9) «الكاساني»: بدائع الصنائع، جـ 9 ص 4164، «الطحاوي»: المختصر، القاهرة 1937، ص 225.

هذا عند الأحناف . أما الشافعية فيقول صاحب «المجموع» في الحديث عن الحد «ولا يجب على صبي ولا على المجنون ، لقول ﷺ رفع القلم عن ثلاثة عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق»[10] .

والمراد برفع القلم امتناع الحساب ـ كما يقول «السرخسي»[11] أو المسئولية ، ونفس الرأي عند المالكية والحنابلة وعند الشيعة[12] .

والبحث في موانع المسئولية الجنائية هو بحث في المسئولية الجنائية بالفعل إذ لا بد من قيام الجريمة بركنيها المادي والمعنوي ثم يقوم في ذات الفاعل ما يحول دون عقابة لانعدام أهليته وتراجع المسئولية .

موانع المسئولية : تعريف وتحديد

موانع المسئولية بالمعنى الدقيق هي تلك الأسباب التي تفقد الشخص قدرته على التمييز والاختيار فتجعله غير أهل لتحمل المسئولية الجنائية[13] .

ويكاد يتفق الفقهاء على أن الصغر والجنون والسكر الاضطراري موانع للمسئولية الجنائية[14] .

فالصغير الذي لم يبلغ غير مسئول لنقصان أهليته وعدم تكليفه والمجنون حال جنونه غير مسئول لعدم أهليته ، وكذلك من كان في حالة سكر اضطراري ، وتتفق هذه الموانع الثلاثة في أنها خارجة عن طاقة الإنسان وليست في وسعه ، فصغر السن لا يد له فيه والجنون ابتلاء والسكر الاضطراري أيضاً لا يملك المرء له دفعاً ، أما السكر الاختياري فقد اختلف الفقهاء حوله هل يرفع العقوبة ويمنع المسئولية أم أنه لا أثر له .

ونحن نرى أن السكر مطلقاً يعد مانعاً للمسئولية الجنائية، لأن العقل والتمييز هنا

(10) المجموع شرح المهذب ، جـ 12 ، ص 312 ، قليوبي وعميرة ، المرجع السابق ، جـ 4 ، ص 196 .

(11) أصول السرخسي ، القاهرة ط 1392 ص 234 ، ويقول في ص 335 انما ينال العبد الجزاء على ما له من اختيار .

(12) «ابن رشد» : بداية المجتهد ، القاهرة ط الحلبي ، 1952 ، جـ 2 ، ص 396 ، و«ابن اللحام» : القواعد ، المرجع السابق ص 37 . «الحلي» المختصر النافع ، المرجع السابق ص 291 وما بعدها . وابن قدامة : روضة الناظر ، ط 1 1391 ، ص 27 .

(13) د. عوض محمد «قانون العقوبات» ، المرجع السابق ص 462 .

(14) «الخطيب» ، مغني المحتاج ط الحلبي 1377 جـ 4 ص 192 حيث يورد رأي بعض فقهاء الشافعية الذين يرون تعزير المجنون .

أساس كل مسئولية ، والسكران لا يعقل ، ويعلل «الغزالي» عدم مسئوليته بعدم تكليفه ، فتكليفه محال وإلا كان تكليفاً بما لا يطاق[15] . ويرى «الطحاوي» من الحنيفة أن السكران أحكامه كالمجنون[16] .

ولا شك أن السكران غير مسئول عند أغلب علماء الأصول فهم نصوا على امتناع مسئوليته .

ولكن فقهاء الفروع أثبتوا بعض الاحكام على أفعال المجنون فما هو تعليلها ؟ كما رتبوا مسئوليته على السكران في بعض الحالات ـ على نحو ما سنعرض بعد قليل ـ فما هو تكييفها الفقهي ؟ .

أغلب الفقهاء وعلماء الأصول على أن مسئولية السكران في هذه الحالة ليست من خطاب التكليف في شيء فهي لا تقوم على عقل أو اختيار ، وشرط خطاب التكليف العقل فإذا لزم السكران أرش جنايته وقيمة ما أتلفه وصح طلاقه ، فهذا من باب أحكام الوضع لا التكليف[17] .

فهو من قبيل ربط الأسباب بالمسببات مثل ثبوت الإرث في حق الوارث .

هل الاكراه مانع مسئولية

تكاد تتفق أصول الفقه وفروعه على أن المكره يدخل تحت التكليف لأنه يفهم ويقدر على تحقيق ما أمر به أو تركه إلا أن يكون في حكم الآلة ، وقد خالف ` ذلك المعتزلة وقالت ذلك محال ، لأنه لا يصح منه فعل أكره عليه ، وهذا غير صحيح كما يقول «ابن قدامة» لأن المكره قادر على الفعل والترك ولهذا يجب عليه ترك الفعل إذا كره على قتل مسلم ويأثم على فعله[18] ذلك أن حد ما يجوز التكليف به ما لا يستحيل من العقل وقوعه . مع التمكن منه «فالإكراه لا ينافي الخطاب والأهلية للوجوب وللأداء لأنها ثابتة بالذمة والعقل والبلوغ ،

---

(15) انظر الامام الغزالي ، المستصفي ، تحقيق أبو العلا ، طبعة 1970 ص 102 - 104 ، المنخول المرجع السابق ص 28 ، ابن القيم أعلام الموقعين تحقيق محيي الدين عبد الحميد ط 1955 ، جزء 3 ص 118 .

(16) الطحاوي ، مختصر المرجع السابق ص 281 .

(17) الشوكاني «ارشاد الفحول» ، المرجع السابق ص 196 ، قليوبي وعميرة الحاشية ، المرجع السابق جـ 4 ، ص 196 ، الأشباه والنظائر للسيوطي ص 219 ، الغزالي المستصفي ، ص 102 ، وعكس ما جاء في المسودة ص 37 ، حيث يرى الامام أحمد تكليف السكران استناداً على أن حديث رفع القلم لا يدخل فيه السكران .

(18) «ابن قدامة» روضة الناظر ، المرجع السابق ص 15، 16 ، الغزالي المنخول ، المرجع السابق ص 33 المجموع جـ 17 ص 270 .

والإكراه لا يخل بشيء من ذلك»[19] .

خلاصة القول أن الإكراه ليس من موانع المسئولية بالمعنى الدقيق والتي تنحصر في الجنون والصغر والسكر . وهي شخصية لا تمتد إلى غير من توافرت فيه من فاعلي الجريمة أو الشركاء فيها ، وفي حالة القصاص في العقل اختلف الفقهاء فقال «مالك» و«الشافعي» على العامد القصاص وعلى المخطىء والصبي نصف الدية وقال «أبو حنيفة» إذا اشترك من يجب عليه القصاص مع من لا يجب عليه القصاص فلا قصاص على واحد منها وعليهما الدية وعمدة الحنفية أن هذه شبهة[20] ، وواضح أن الخلاف هنا لا على تعدى مانع المسئولية من صاحبه ، وإنما على سقوط القصاص لشبهة الحد . ويقول «الكاساني» بأنه لا خلاف في أن العاقل البالغ إذا زنا بصبية أو مجنونة يجب عليه الحد ولا حد عليها .

ويختلف الفقهاء حول التعليل فيرى «زفر» والشافعي أن المانع من وقوع الفعل زنا خص أحد الجانبين فيختص به المنع .

ويرى «الكاساني» أن وجوب الحد على المرأة في باب الزنا ليس لكونها زانية لأن فعل الزنا لا يتحقق منها وهو الوطء لأنها موطوءة وليست بواطئة وتسميتها في الكتاب العزيز زانية مجازاً لا حقيقة ، وإنما وجب عليها لكونها مزنياً بها . وفعل الصبي والمجنون ليس بزنا فلا تكون هي مزنياً بها فلا يجب عليها الحد . وفعل الزنا يتحقق من العاقل البالغ فكانت الصبية أو المجنونة مزنياً بها . إلا أن الحد لم يجب لعدم الأهلية ، والأهلية ثابتة في جانب الرجل فيجب[21] .

وقد أخذت بذلك بعض التشريعات التي صدرت وفقاً لأحكام الشريعة الاسلامية ، فتنص المادة 26 في قانون القصاص الليبي «أنه لا أثر للظروف الخاصة بأحد الفاعلين أو الشركاء من حيث امتناع القصاص المسئولية أو تخفيفها أو القصد الجنائي على بقية الجناة «وقد استخلصت أحكام هذه المادة من اتجاهات بعض المذاهب في صدد الفروض التي تندرج تحت حكم هذه المادة وخاصة جرائم القتل ، ومثال ذلك أنه إذا وقعت الجريمة من أب على ابنه واشترك مع الأب غيره فإن امتناع القصاص بالنسبة للأب لا يؤثر على وجوب القصاص من شريكة إذا توافرت شروط القصاص وكذلك الشأن بالنسبة إلى اشتراك المكلف مع غير المكلف[22] .

(19) «ابن نجيم» فتح الغفار ، المرجع السابق جـ 3 ص 120 وموسوعة النخعي ص 476 .

(20) «ابن رشد» بداية المجتهد ، المرجع السابق جـ 3 ص 391، 412 .

(21) الكاساني ، بدائع الصنائع ، المرجع السابق جـ 9 ص 4151 والمجموع جـ 18 ص 249 .

(22) علي علي منصور ، نظام التجريم والعقاب في الاسلام ، القاهرة 1976 جـ 2 ص 230 .

وسوف نتناول الآن ما أوردته كتب الفروع من أحكام موانع المسئولية الجنائية من خلال نظرة محورها أساس المسئولية .

أولاً ـ الجنون

تعريفه : الجنون هو اختلال بحيث يمنع جريان الأعمال والأقوال على نهج العقل إلا نادراً ، وهو عند «أبي يوسف» إن كان حاصلاً في أكثر السنة فهو مطبق وما دونها فغير مطبق[23] .

وقد اتفق على أن الجنون يمنع المسئولية لقوله ﷺ «رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ والمجنون حتى يعقل والصبي حتى يحتلم» .

وقد تواترت فروع الفقه على إثبات أثر الجنون على مسئولية الفاعل وعقابه واختلفت في ذلك أحكام المذاهب .

مسئولية المجنون : إذا توافر الجنون امتنعت مسئولية الفاعل على النحو التالي :

في الحدود : لا خلاف بين فقهاء المذاهب على أن الجنون لا تطبق عليه الحدود لأن شرط توقيعها التكليف .

في القصاص : المجنون لا يجب عليه القصاص وعند جمهور الفقهاء فإن عمده خطأ ، فلو قتل فلا قصاص عليه ، وإنما تجب قوليه وتحملها العاقلة ، ويرى «الشافعي» في أصح قوليه أن عمد المجنون عمد وليس خطأ ثم عنه القصاص ويوجب الدية ، ولكنه يختلف مع الجمهور في مقدارها فهي عنده كدية العامد[24] فأفعال المجنون مضمونة مالياً في ماله أو على عاقلته ، ويرى الظاهرية عدم مسئولية المجنون مطلقاً فلا قصاص عليه ولا دية[25] وهم في هذا منطقيون مع أصول مذهبهم فظاهرة النص في الحديث رفع المسئولية مطلقاً عن المجنون .

في الكفارات : في كفارة القتل يرى «أبو حنيفة» و«الشيعة الزيدية» أنه لا كفارة على المجنون لأنها عبادة محضة ، ويرى «أحمد» و«الشافعي» و«مالك» و«الشيعة الإمامية» أنها تجب عليه لأنها حق مالي متعلق بالقتل فتتعلق به كتعلق الدية . وهي تختلف عن الصوم

(23) «الجرجاني» التعريفات ، المرجع السابق ص 70 .

(24) المجموع جـ 18 ص 239 ، عز الدين عبد اللطيف : شرح المنار ط 1 المطبعة العثمانية 1315 ص 950 .
«ابن رشد» بداية المجتهد ، ص 396 جـ 2 .

(25) «ابن حزم» المحلى ط 1969 جـ 10 ص 344 .

والصلاة فهما من العبادة البدنية وهذه عبادة مالية فأشبهت نفقة الأقارب ، أما كفارة اليمين فلا تجب على المجنون لأنها تتعلق بالقول وهو قول له .

أما التعزيز فالأصل فيه لا أنه يلحق بالحدود والعقاب فلا عقاب على المجنون لأن شرط العقاب العقل والمجنون لا عقل له . فالتعزيز على كل عاقل إلا الصبي العاقل ـ المميز غير البالغ ـ فإنه يعزز تأديباً ، لا عقوبة لأنه من أهل التأديب[26] .

ومع ذلك فقد نص فقهاء الشافعية على جواز تعزير المجنون[27] ، على كل فإن المجنون لا عقاب على أفعاله بدنياً لأنه ليس مكلفاً بالشرع وإنما يسأل عن أفعاله مالياً كما تقدم في الديات الكفارات لأن له ذمة مالية فتثبت له الحقوق وتوجب عليه الواجبات أي يسأل مدنياً لا جنائياً ، وشرط امتناع مسئولية المجنون أن يكون الجنون معاصراً لفعل الجريمة فماذا لو حدث بعد ذلك ؟

في الحقيقة أن هذا السؤال لا يتعلق بالجنون كمانع للمسئولية بل يتصل بأثره في العقاب ، فقد اتفق الفقهاء على أن المجنون إذا رشد بعد ارتكاب الجريمة فرشده لا تأثير له على إعفائه من المسئولية الجنائية لأنه وقت ارتكاب الجريمة كان غير مسئول عنها لجنونه[28] .

فإذا ما ارتكب المجنون الجناية ثم رشد ففي تنفيذ العقوبة خلاف ، فالحنابلة يفرقون بين القصاص والحدود ، فالجنون العارض لا يوقف القصاص ، أما في الحدود ، فإذا ثبتت بالبينة فالجنون العارض لا يمنع توقيعها ، أما إذا ثبتت بإقرار فيمتنع الحد بالجنون لأنه يحتمل رجوعه عن قراره لأن الرجوع عن الإقرار يقبل في باب الحدود[29] .

أما عند الشافعية فإذا قتل رجل رجلاً وهو عاقل ثم جن لم يسقط عنه القصاص لأن القصاص قد وجب عليه فلا يسقط بالجنون[30] .

أما عند المالكية فقد جاء في حاشية «الدسوقي» لو كان يفيق المجنون أحياناً وجنى حال إفاقته اقتص منه حال إفاقته فإن جن بعد الجناية انتظرت إفاقته فمن لم يفق وجبت

(26) «الكاساني» بدائع المرجع السابق ص 4219 .

(27) «الخطيب» مغني المحتاج ، المرجع السابق جـ 4 ص 192 .

(28) انظر في المسئولية المدنية للمجنون د . صبحي محمصاني النظرية العامة للموجبات والعقود ط 194 جـ 2 ص 117 .

(29) «ابن قدامة» المغني جـ 9 ص 357 - 358 .

(30) المجموع جـ 17 ص 232 .

الدية في ماله[31] .

وقال بعض فقهاء المالكية ـ كما جاء في مواهب الجليل ـ ويسلم المجنون إلى أولياء المقتول فيقتلونه إن شاءوا ولو ارتد ثم جن لم اقتله حتى يصح لأني أدرأ الحدود بالشبهات ولا أقول هذا في حقوق الناس[32] .

وعن رأي الأحناف يقول «ابن عابدين» في حاشيته «حكم عليه بقود فجن قبل دفعه إلى الولي انقلب دية ثم قال من يجن ويفيق في إفاقته قتل . فإن جن بعده وكان الجنون مطبقاً سقط وإن كان غير مطبق قتل»[33] .

وعند الشيعة الإمامية «من وجب عليه الحد وهو صحيح العقل ثم اختلط العقل عليه وقامت البينة بذلك أقيم عليه الحد كائناً من كان»[34] ، وفي المختصر النافع «أما لو قتل القاتل ثم جن لم يسقط قوده» وكذلك عند الجعفرية لا يسقط القود بلا خلاف سواء ثبت بالبينة أو الإقرار ، وعند الأباضية فإن الجنون العارض بعد الجريمة الراجح أنه لا يؤثر والمرجوح أنه يؤثر[35] .

خلاصة القول أن الجنون العارض وتأثيره على إيقاف المحاكمة وتنفيذ العقوبة فيه خلاف لدى الفقهاء . فالحنابلة والشافعية والشيعة الإمامية والأباضية لا يمنعون العقوبة بالجنون ، أما الأحناف وجمهور المالكية فإنهم يمنعون العقوبة على التفصيل السالف ذكره .

ثانياً : الصغر

حالة فطرية في الإنسان ليست ملازمة له وهي منافية للأهلية ، والفقهاء يطلقون على الصغير الصبي ، وهو في الأحكام على أربعة أقسام يهمنا منها ما لا يلحق فيه بالبالغ بلا خلاف وذلك في التكاليف الشرعية من الواجبات والمحرمات والحدود[36] .

والصبي قبل البلوغ يمر بمرحلتين هما :

(31) حاشية الدسوقي ط الحلبي سنة 1319 هـ جـ 4 ص 210 .

(32) الحطاب مواهب الجليل ، مكتبة النجاح ليبيا جـ 6 ص 232 .

(33) ابن عابدين ، جـ 6 ص532 .

(34) الطوسي ، النهاية ، ط بيروت 1970 ص 72 ، الحلي ، المختصر النافع ص 311 هاشم معروف الحسني ، المسئولية الجزائية في الفقه الجعفري المرجع السابق ص 277 .

(35) محمد بن يوسف أطفيش ، شرح النيل جـ 8 ص 159 .

(36) السيوطي ، الأشباه والنظائر المرجع السابق ص 219 ، ابن نجيم فتح الغفار المرجع السابق ص 85 ، موسوع النخعي المرجع السابق ص 372 .

(أ) مرحلة المعدم التمييز حتى يبلغ السابعة .

(ب) مرحلة التمييز من السابعة حتى البلوغ .

والصبي سواء كان مميزاً أو غير مميز حكمه حكم المجنون تماماً ، لهذا نرى الفقهاء ينصون على أحكامها معاً وقد تقدم ذكرهما في حديث رفع القلم .

فالصبي كالمجنون لا يسأل جنائياً ويفارق المجنون في التعزير كما نص على ذلك «الكاساني» فالتعزيز لا يطبق على المجنون لغياب العقل ويطبق على الصغير لقيام الفهم الناقص ولكنه يطبق عليه من باب التأديب لا العقوبة وهذا الإجراء مع الصغير هو من قبيل التدابير الوقائية .

ومسئولية الصغير في الشريعة الاسلامية ـ سواء في مرحلة عدم التمييز أو التمييز ـ هي مسئولية تأديبية ووقائية محضة وليست مسئولية عقابية ، وذلك لأن المسئولية الجنائية في الاسلام تبدأ مع البلوغ[37] . فالصغر إذن مانع من المسئولية وجاء في «المسودة» وقد اختار قوم تكليف الصبي والمجنون قلت من اختار تكليفهما إن أراد أنه يترتب على أفعالهما ما هو من خطاب الوضع فلا نزاع في ترتبه وإن أراد خطاب التكليف فإنه لا يلزمها بلا نزاع[38] .

ثالثاً : السكر

أجمع أغلب الأصوليين والمتكلمين على أن السكران غير مكلف لأن شرط التكليف العقل والسكران لا عقل له .

والسكر نوعان :

(أ) السكر الاضطراري : والفقهاء يرفعون الإثم والمسئولية عن هذا النوع .

(ب) السكر الاختياري : وقد اختلف الفقهاء فيه فغالبية الفقهاء يرون فاعله كالعاصي في كل أفعاله وأقواله ، وهذه النظرية حمل لواءها الحنفية ووافقهم بعض الشافعية وكثير من المالكية وبعض الحنابلة .

والنظرية الثانية ترفع عن السكران المسئولية خاصة في الحدود والقصاص ، والمسألة في رأينا حلها ليس في فروع الفقه وإنما في أصوله فإذا كان الرأي الأصولي الراجح عدم جواز

---

(37) ابن رشد ، بداية المجتهد ، المرجع السابق جـ 2 ص 412 وعلى علي منصور ، المرجع السابق ص 196 .

(38) ابن اللحام ، القواعد الفقهية المرجع السابق ص 15 - 16 وأيضاً المستصفي المرجع السابق ص 101 .

تكليف السكران لغياب العقل والفهم شرط التكليف فلا يكلف المجنون ولا السكران[39] كما يقول «ابن تيمية» فإن القول بمسئوليته الجنائية بعد ذلك هو مما لا تسنده الأصول خاصة وأن الفقهاء قد قرروا أن ثبوت وترتب بعض الأحكام ليس من قبيل خطاب التكليف بل هو خطاب وضع .

ونحن لا نسقط عن السكران المسئولية الجنائية بإطلاق وإنما نسوي بين سكره الاضطراري وسكره الاختياري فيما يجنيه حال سكره لانتفاء التكليف وتظل المسئولية المدنية قائمة دية كانت أو غيرها ، أما حد السكر فإنه ثابت على من تناول عمداً وباختياره المسكر ، وثبوت المسئولية هنا ليست استثناء من القاعدة لأنها تثبت حال تناوله المسكر لا حال سكره ، فالحد أساسه تناول المسكر لا حالة السكر ذاتها[40] . وقد رأى بعض فقهاء القانون[41] أن السكران باختياره مسئول جنائياً في الشريعة الاسلامية ، وعلل آخر هذه المسئولية بقوله «وهكذا تأخذ الشريعة الاسلامية بفكرة المسئولية المفترضة في حق السكران الذي تناول المسكر بعلمه وإرادته[42] .

ومحاولة تبرير مسئولية السكران في الفكر الوضعي مقبولة حيث إن الخمر في ذاتها غير محرمة ، أما في الشريعة الاسلامية فإن مسئولية السكران الجنائية عن سكره ثابتة وهي تؤدي وظيفتها الجزائية وتفي بحق المجتمع .

كما أن مسئولية السكران المدنية قائمة استيفاء لحقوق العباد ، ولا نرى مبرراً بعد ذلك لتقرير مسئولية السكران الجنائية عن أفعاله حال سكره[43] ، لأن في هذا خروجاً على مبدأ أن العقل والحرية وهما شرطا المسئولية وهو مبدأ عام في التشريع الاسلامي وهنا نلاحظ ما يلي :

(أ) أن تقرير مسئولية السكران اختيارياً في الفروع الفقهية هي دليل على أهمية حرية الاختيار لا العكس لأننا نشترط في السكر أن يكون اختيارياً .

---

(39) محمد أبو زهرة الجريمة في الفقه الاسلامي ط أولى ص 506 وقد سبق وأوضحت ذلك .

(40) ابن حزم جـ 7 ص 588 .

(41) د. سمير الجنزوري ، الأسس العامة لقانون العقوبات ط 1972 ص 243 .

(42) د. نيازي حتاتة ، الدفاع الاجتماعي بين الشريعة الاسلامية والقانون الوضعي القاهرة سنة 1975 ص 84 .

(43) هاشم معروف الحسيني المسئولية الجزائية في الفقه الجعفري المرجع السابق ص 275 حيث يؤيد وجهة نظرنا .

(ب) يمكن تأويل أحكام الفروع التي تقيم مسئولية السكران على أنها تقوم على الأفعال المتولدة ، فما يثبت به حد الخمر قد يتسع لعقوبات أخرى ، على أن نظل في كل الأحوال نؤسس المسئولية على الإرادة الحرة التي تستطيع الفعل والترك .

الفصل الثالث

أساس المسئولية في النص الاسلامي

شغلت نظرية المسئولية مساحة كبيرة من النص الاسلامي ـ قرآناً وسنة ـ وذلك أمر طبيعي لأن الاسلام عقيدة وشريعة ، لم يأت بمجرد نصائح وتوجيهات ، بل أصدر لدنيا الناس أوامر ونواهي وخلق الله فيهم استطاعة تمكن من المعصية والطاعة ، وقرر الشارع أن أفعال العباد تنقسم إلى طاعات ومعاصي ومباحثات ، وتدور المسئولية في مجال الطاعة والمعصية ثواباً وعقاباً .

وحديث المسئولية في النص الاسلامي يتسم بالشمول والاستيعاب ، فهو لا يكرس حول المسئولية الدينية يوم يقوم الناس لرب العالمين ، بل إنه يتناول أنواعاً عدة من المسئولية تختلف في مداها وعناصرها وأن اتحد في الأصل والأساس .

لقد تحدث النص الاسلامي عن المسئولية الخلقية في إجمال وتفصيل ، وتحدث عن المسئولية الاجتماعية أيضاً في إجمال وتفصيل ، فنراه على سبيل المثال يعرض المسئولية الجنائية في أصولها الأساسة ومبادئها المهمة ثم يتناولها تفصيلاً في أحكامها وموانعها وجزائها .

ولكن النص الاسلامي في إيجازه وتفصيله سرعان ما يعود بنا إلى حقيقة الدور الإنساني مؤكداً أن كل أنواع المسئوليات ـ مهما تنوعت وتعددت ـ روافد تصب في المسئولية الدينية ، لأن الله سبحانه وتعالى هو مصدر النهي والأمر وإليه ترجع المشروعية العليا حيث لا شارع على الحقيقة سواه .

ولم يكتف النص الاسلامي بحديث عن المسئولية يطول ، بل إنه تناول الانسان لكي يبين موقعه ودوره ولكي تقوم مسئوليته وفق فاعلية فيه ، تجعل تحمله للتبعة عدلاً مطلقاً ، فكان طبيعياً أيضاً أن يفصل النص الإسلامي الحديث في حرية الإنسان طبيعة وحدوداً لا باعتبارها حرية لا متناهية بل حسبها أنها حرية تتوافق مع الدور الإنساني وتتسق

مع نوع المسئولية التي ألقيت على عاتق الإنسان .

وسوف نعرض أساس المسئولية في النص الإسلامي من خلال مبحثين :

المبحث الأول : المسئولية في النص الاسلامي .

المبحث الثاني : شخصية المسئولية الجنائية في النص الإسلامي .

المبحث الأول
مشكلة المسئولية في النص الإسلامي

حديث النص الإسلامي عن صفات الله سبحانه يتسم بالإطلاق واللاتناهي ، فالكون كله بما فيه ومن فيه في يمين الله ، وآيات القرآن الكريم تتواتر على تأكيد هذا المعنى حتى تساءل الإنسان عن مدى حريته في الكون وعن أساس مسئوليته في الحياة .

وكانت النصوص الإسلامية يستطيع أن يتأولها كل من الأشاعرة والمعتزلة أو القائلين بحرية الإنسان ، وأولئك الذين لا يفسحون له مجالاً أمام قدرة الله الشاملة واللامتناهية .

فالخلاف حول مشكلة المسئولية ينطلق من النص الاسلامي وإليه نعود لنفحص المشكلة على ضوء المسئولية الإنسانية الثابتة وحرية الإنسان المشهودة وعدل الله وقدرته وهما فوق كل جدل أو حوار .

المطلب الأول : الحرية الإنسانية في النص الاسلامي

يقول ابن عربي «صدقت المعتزلة في إضافة الأفعال إلى العباد من وجه بدليل شرعي ، وصدق المخالف في إضافة الأفعال كلها إلى الله تعالى من وجه بدليل شرعي أيضاً وعقلي»[1] ، وذلك يعني أن تدعيم القرآن الكريم للحرية الإنسانية له ميدانه ، وتعميم القرآن للقدرة الإلهية له ميدانه ، وحديث القرآن عن هذه المشكلة يؤكد مدى عنايته بأمهات المشاكل الفلسفية والتي كان هو أيضاً مصدر الوحي في حلولها . ومنذ البداية نرى القرآن الكريم يتحدث عن خلق الإنسان فيشير إلى تكريمه وتفضيله ، ونبحث عن أساس هذا التكريم فنرى أن الإنسان دون الكائنات قد منح العقل فكان أهلاً للتكليف ، وهذا التباين الكائن العاقل ضد الكائنات غير المزودة بالعقل ، من حيث مقدرتها الأخلاقية ، وقد أبرز القرآن الكريم ذلك في هذه الجملة الإلهية القصيرة ، ﴿ **إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً**

---

(1) محيي الدين بن عربي ، الفتوحات المكية ، تحقيق د. عثمان يحيى ، القاهرة 1975 ، ج 4 ، ص 246 .

جهولاً ﴾ [الأحزاب ـ 72][2] ، ومع هذه الآية تبدأ الحرية الإنسانية ، يقول الإمام الرازي في تفسير هذه الآية ، إن الأمانة قد عرضت عرضاً ولم تفرض فرضاً أي أن اختيارها كان موقفاً إنسانياً محضاً ، والآية تشير إلى أن الكائن الإنساني ، وقد وجد مزوداً بالاختيار مؤهلاً لتحمل المسئولية ، فهي هنا استعداد لتحمل المسئولية بالفعل عندما تتحقق شروطها .

والاسلام منذ البداية يقرر أن الكون كله بما فيه الإنسان مسخر وفق قوانين ثابتة ، حتى النفس الإنسانية لها قانونها الذاتي وهو قانون الحرية ، ويجمع ذلك النص القرآني ﴿ **ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها** ﴾ [الشمس ـ 7 و8] ، هنا القانون الإلهي ، ولكنه قانون لم يسلب الحرية الإنسانية ، بدليل أنه يحمل الإنسان مسئولية فعله بعد ذلك مباشرة ﴿ **قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها** ﴾ [الشمس ـ 9 و10] ، هنا فلاح ونجاح وخيبة وفشل كلاهما يعودان للإنسان وكيفية استخدامه للحرية الكامنة فيه .

لقد حسم القرآن الكريم موقفه من الحتمية عندما قرر إهدار أهم مبادئها . وهو إمكان التنبؤ بالسلوك الإنساني ، فأياً ما كان التقدم والفتوحات العلمية فإن التنبؤ مستحيل إلا باعتباره تصوراً يمكن أن يكون صحيحاً أو خاطئاً وفق ما يأتي به المستقبل يقول تعالى : ﴿ **وما تدري نفس ماذا تكسب غداً** ﴾ [لقمان ـ 34] .

القرآن الكريم إذن يسند في آيات كثيرة أفعال العباد إلى العباد ، ويقرر مسئوليتهم على أساس هذا الإسناد حتى لا يظلم أحد ، وقد أعلن الله أنه لا يظلم أحداً لأنه الحاكم العادل ﴿ **إن الله لا يظلم مثقال ذرة** ﴾ ،[النساء ـ 40 ﴿ **إن الله لا يظلم الناس شيئاً ولكن الناس أنفسهم يظلمون** ﴾ [يونس ـ 44] ، فقد حرم الله الظلم على نفسه ولعن الظالمين[3] . فإذا كان الله سبحانه وتعالى قد قرر مسئولية الإنسان عن فعله فقد منحه ـ وهو الحكيم العادل ـ حرية بها يختار وقدرة بها يعمل ليستقيم ميزان العدالة ويتأكد أساس المسئولية ، والحق أن القدرية ـ حين أرادوا أن ينقذوا مبدأوحدانيةالخالق ـ لم يصلوا إلى حد إنكار الشريعة الأخلاقية ، أو أن يعزوا إلى من وضع هذه الشريعة بعض الظلم ، ولكنهم كانوا يتصورون هذه الشريعة الآمرة على أنها وصف لقانون وصفي محض ويتصورون الجزاء على أنه الأثر الطبيعي الناشيء عن نظام الأشياء .

أما الأحرار الحريصون على العدالة الإلهية فإنهم ـ على العكس ـ لم يريدوا أن يرفعوا الإنسان إلى مرتبة الله ولكن كان عليهم أن يقولوا بنوع من الاستثناء في فعل الخالق حتى

---

(2) د. محمد عبد الله دراز ، دستور الأخلاق ، المرجع السابق ص 138 .

(3) حيث يقول تعالى : ﴿ **ألا لعنة الله على الظالمين** ﴾ [هود ـ 18] .

يكون الفعل الإنساني له مجاله[4] .

إن الحرية التي يحمل القرآن الكريم الإنسان مسئوليتها هي حرية تنتمي إليه (وتخصه) باعتباره كائناً-عاقلاً نامياً حساساً ، إنها تعامله باعتباره كائناً مريداً يستطيع أن يتوجه نحو هذا أو ذاك ، ويستطيع أن يسلك بناء على تصورات ومبادىء . لقد تحدث القرآن الكريم عن مشكلة الحرية الإنسانية بوضوح وواجهها على هذا النحو :

1 ـ لقد نفى القرآن الكريم الحتمية المطلقة بحيث أصبح إمكان التنبؤ بالغيب مما لا يستطيعه الإنسان ، فالمستقبل خفي مجهول يقول تعالى : ﴿ **وما تدري نفس ماذا تكسب غداً وما تدري نفس بأي أرض تموت** ﴾ [لقمان ـ 34] .

2 ـ أكد القرآن قدرة الإنسان على أن يحسن أو يفسد كيانه الجواني يقول تعالى : ﴿ **قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها** ﴾ [الشمس ـ 9 و10] .

3 ـ عجز جميع المثيرات عن أن تمارس إكراهاً واقعياً على قراراتنا ، والواقع أن القرآن الكريم يذكرنا في مواقع كثيرة بهذه الحقيقة ، فإن أكثر نصائح الحكمة إقناعاً وأقوى دعوات الشر إغراء لا تحدث أي تأثير في سلوكنا . دون أن يكون لإرادتنا انبعاث حر لتقبلها أو لرفضها[5] .

يقرر ذلك القرآن الكريم على لسان الشيطان ﴿ **وما كان لي عليكم من سلطان أن دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا أنفسكم** ﴾ [إبراهيم ـ 22] . ويقول تعالى : ﴿ **نذيراً للبشر لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر** ﴾ [المدثر ـ 36 ـ 37] .

4 ـ الإدانة القاسية للأعمال الناشئة عن الهوى أو التقليد الأعمى يقول القرآن الكريم : ﴿ **ولكنه أخلد إلى الأرض وأتبع هواه** ﴾ [الأعراف ـ 176] . ويقول : ﴿ .. **إنهم ألفوا آباءهم ضالين . فهم على آثارهم يهرعون** ﴾ [الصافات ـ 69 ـ 70] ، وهذا الموقف القرآني يمثل خيطاً ممتداً من بداية القرآن إلى ختامه ، فهناك آيات متعددة تعدد سورة القرآن تنسب إلى الإنسان قدرة على الفعل ، وتجعل له مشيئة تنتسب إليه .

يقول تعالى فيما يؤكد الاختيار الإنساني : ﴿ **إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعاً بصيراً إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً** ﴾ [سورة الإنسان ـ 2 و3] ، ويقول عبد القادر المغربي في تفسير هذه الآية إن الله قد دل الإنسان على سبيل الشكر

---

(4) د. محمد عبد الله دراز ، دستور الأخلاق ، المرجع السابق ، ص 209 .

(5) محمد عبد الله دراز ، المرجع السابق ، ص 202 .

والكفر ، وعليه هو أن يختار سلوك هذا أو سلوك ذاك ، وهذه الآية من جملة الآيات الكثيرة الدالة على أن للإنسان إرادة واختياراً هما مناط التكليف[6] ، وهذا الاختيار ينساب في وضوح وجلاء بين آيات القرآن الكريم الكثيرة . يقول تعالى : ﴿**وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر**﴾ [سورة الكهف ـ 29] .

ويقول تعالى : ﴿**من كفر فعليه ومن عمل صالحاً فلأنفسهم يمهدون**﴾ [الروم ـ 44] . ويقول تعالى : ﴿**فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها**﴾ [يونس ـ 108] .

وهناك آيات أخرى تنسب المشيئة إلى الإنسان وهذه لا تجوز إلا تبعاً لحرية اختيار كامنة فيه ، بها يفعل ويترك ويشاء هذا ويرفض ذاك . وهي مشيئة تتعلق بالأفعال الاختيارية فحسب ، فكل ما سواها بعيد عن أن يكون محلاً للمسئولية أمام الله أو الإنسان أو حتى أمام ضمير الإنسان نفسه يقول تعالى : ﴿**إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلاً**﴾ [المزمل ـ 19] .

ويقول تعالى: ﴿**نذيراً للبشر لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر**﴾ [المدثر ـ 36 - 37]

ويقول تعالى : ﴿**ذلك اليوم الحق فمن شاء اتخذ إلى ربه مآبا**﴾ [النبأ ـ 39] ، وهناك آيات أخرى تتحدث صراحة عن دور الاختيار الإنساني وعن أنه هو أساس المسئولية .

يقول تعالى : ﴿**إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**﴾[7] .

ويقول تعالى : ﴿ **ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم** ﴾ [محمد ـ الآية[؟]] .

وهذا لا يعني أن الإرادة البشرية وهي تعمل والاختيار الإنساني وهو يتخذ قراره ـ أن هذا أو ذاك ـ لا يعني أنهما يعملان خارج قوانين الكون ، سواء تلك المتعلقة بحركة الكائنات أو تلك الكامنة في الإنسان فطرة وتكويناً ، فإن ذلك اعتقاد خاطىء ، إن الاختيار الإنساني يرتبط بالشخصية الفاعلة بكل ما يحيط بها من عوامل داخلية وخارجية ، وبقدر تعبير هذه الشخصية عن نفسها تكون حريتها الحقيقية ، ومسئوليتها العادلة . ولكن يبقى بعد هذا كله أن الارادة تملك قدرتها ، وكما يقول الدكتور دراز في تصوير يبرز الفكرة

---

(7) الأنفال : 53 . ﴿ ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ﴾ .

«إن الارادة ليس معناها أن تصوغ «طلباً» بل أن تصدر «مرسوماً» إنها لا تعني أن تمد يد سائل بل هي التقدم بخطوة فاتح ، والارادة ليست «امتداداً» في سلسلة معطاة بل هي «بدء» سلسلة أخرى ينبغي أن تعطى»[8] .

إن الإنسان إذن يستطيع أن يستخدم اختياره بتنوع كامل ، دون أن ينتهك قوانين الطبيعة الظاهرة أو الباطنة بل بمساعدة هذه القوانين ولأن للإرادة قراراً تملكه ، فقد خاطبها القرآن الكريم بأمر ونهي ولها الخيار بينهما .

وعلى ضوء ذلك نقول إن القرآن الكريم ينص على أن الإنسان حر ، وأنه يشعر بالحرية ، وأنه يستطيع أن يكون قديساً أو ولياً ، كما يستطيع أن يكون مخطئاً مجرماً ، والقرآن الكريم لم يحدد لكل انسان مستقبله ، بل ترك هذا المستقبل مجهولاً لنا ، حتى لا تتحطم الارادة على صخرة «المستقبل المعلوم» ، هذا المستقبل ، مع أن الله يعلمه إلاّ أنه بالنسبة لنا يستوي علم الله به أو عدم علمه به ، لأن علم الله بالأشياء ، لا يعني قسر الإنسان عليها ، فالقرآن الكريم يحثنا على السير إلى الأمام مهيئاً لنا سبل الخير والشر ، وتركنا نفعل ما نشاء دون إكراه أو إجبار على طريق معين ، لأن العلم الآلهي ليس علماً ملزماً[9] ، لقد أقام القرآن الكريم بناءه النظري وأنظمته الخلقية والعقابية على أساس من حرية الإنسان وقدرته على الفعل ، وصرح بذلك في آيات كثيرة دون أن يخلط أو يقارن بين القدرة المتناهية للإنسان وقدرته تعالى اللامتناهية ، وهذا الأمر يدفعنا إلى القول بأن الأيات التي قد تبدو متعارضة مع حرية الإنسان ، لا ينبغي فهمها على أساس من الجبر ، بل على أنها تتحدث عن الجانب الآلهي في حياة الناس ، وهو الأمر الذي لا يملكون له دفعاً ، وليسوا أمامه إلاّ كبقية الكائنات بغير حرية ودون مسئولية .

المطلب الثاني : حديث المسئولية الجنائية في النص الإسلامي :

للقرآن الكريم موقفه العام من مسئولية الإنسان ، فهو بعد أن يثبت له حريته يؤكد مسئوليته ، وهي مسئولية تتسع لتستوعب أنواعاً عدة . يمكن حصرها في ثلاثة أنواع :

1 ـ المسئولية الدينية وهي علاقة بين الفرد والخالق .

2 ـ المسئولية الخلقية وهي مسئولية الانسان أمام ضميره .

3 ـ المسئولية الاجتماعية وهي مسئولية الشخص الدنيوية أمام المجتمع ، ومنها المسئولية القانونية التي من أفرادها المسئولية الجنائية .

---

(8) محمد عبد الله دراز ، دستور الأخلاق ، المرجع السابق ، ص 194، 195 .

(9) فيصل بدير عون ، الفلسفة الخلقية ، المرجع السابق ، ص 291 .

وقد أرشدنا القرآن الكريم إلى ثلاث سلطات تقدم لها حساباتنا هي : الله ، والضمير ، والمجتمع .

يستفاد ذلك من قوله تعالى : ﴿ **وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وستردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنت تعملون** ﴾ [التوبة ـ 105] .

والنص الاسلامي لا يفصل بين الأنواع الثلاثة من المسؤولية فهو كما يجمع السلطات التي نحاسب أمامها في آية واحدة من محكم تنزيله ، فإنه يذكر هذه الأنواع الثلاثة مجتمعة في قوله تعالى : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون** ﴾ [الأنفال ـ 27] .

ولكن هذه المسئوليات جميعها في النص الاسلامي يجب أن تنتهي ـ كما يقول الدكتور دراز بحق ـ إلى نوع من المسئولية الدينية ، أو على الأقل تتبعها ، «لأنه لا التزامات الفردية ، ولا المؤسسات الاجتماعية بقادرة على أن تكون مصادر للتكليف والمسئولية ، إلا بواسطة نوع من تفويض السلطة الإلهية»[10] .

وذلك أمر طبيعي ، لأن مصدر التشريع الاسلامي واحد وهو الله ، أو كما يقال فإن الحاكمية لله تعالى وحده ، ولذلك فإن المسئولية ينبغي أن ترد إلى أصل واحد هو الأصل الديني .

والمتأمل في القرآن الكريم يجده عرض للمسئولية الجنائية في شروطها ومقوماتها وفي عقوباتها بشيء من التفصيل الذي يؤكد أن الاسلام عقيدة وشريعة .

منهج القرآن الكريم في تقرير المسئولية الجنائية :

إن نظرية المسئولية الجنائية معروضة بأحكام في النص الاسلامي ، فقد أثبت القرآن الكريم حرية الإنسان ـ كما عرضنا سلفاً ـ وبالتالي فهو يحمل الإنسان مسئولية أعماله كاملة ، وعندما يفقد حريته أو يكون الحدث غير منتمي إلى دائرة الارادة ، فإن المسئولية الجنائية تنكمش بالقدر نفسه ، ونتائج ذلك معروضة في القرآن الكريم على مستويات عدة .

أولاً : يرفض القرآن الكريم الطابع الجماعي للمسئولية عامة والمسئولية الجنائية بوجه خاص ـ وسوف نفصل ذلك في مبحث قادم ـ فالمسئولية هنا شخصية وفردية يتحملها الإنسان وحده ، والنصوص القرآنية في ذلك كثيرة يكفي أن نشير منها إلى مبدئها العام :

(10) د . محمد عبد الله دراز ، دستور الأخلاق في القرآن الكريم ، المرجع السابق ، ص 142 .

﴿ **ولا تزر وازرة وزر أخرى** ﴾ والذي تكرر بنفس الصياغة اللغوية في آيات متعددة من القرآن الكريم .

ثانياً : عمومية المسئولية : حيث لم يتوجه التكليف الإلهي لشخص بعينه ، بل إنه كلف الناس جميعاً ، فأيما شخص توافرت فيه شروط المسئولية كما جاءت في النص الاسلامي ، قامت أهليته وثبتت مسئوليته يذكر ذلك قوله تعالى : ﴿ **فوربك لنسألنهم أجمعين عما كانوا يعملون** ﴾ [الحجر 93،92] .

ويقول تعالى : ﴿ **وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا** ﴾ [الإسراء 14،13] .

فالمسئولية هنا عامة على كل إنسان مهما كان نوعه وجنسه ومكانه .

ثالثاً : يؤكد النص القرآني على مبدأ شرعية الجرائم والعقوبات فيقول تعالى : ﴿ **وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا** ﴾ [الإسراء 15] ، ويقول : ﴿ **وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في أمها رسولا يتلو عليهم آياتنا** ﴾ [القصص 59] .

فالعلم بالنص الجنائي بعد صدور التكليف يؤكد عليه القرآن الكريم وأحاديث الرسول ﷺ ، «ومن هذه الآيات والأحاديث استخرج الفقهاء القاعدتين الأصوليين اللتين تفيدان مضمون قاعدة «لا جريمة ولا عقوبة بغير نص» : قاعدة أنه لا تكليف قبل ورود الشرع ، وقاعدة أن الأصل في الأشياء الاباحة ، وتطبيق هاتين القاعدتين في مجال الفقه الجنائي ، يعني حظر العقاب على صور من السلوك لم يصدر نص بتجريمها ، وقصر العقاب على صور السلوك المجرمة على حالات ارتكابها التي تقع في ورود النص القاضي بالتجريم»[11] .

والنص الاسلامي في هذا الصدد ، يؤيد ما اتجه إليه الأشاعرة من ضرورة التبليغ والتكليف قبل قيام المسئولية وانزال العقاب وفقاً لمبدئهم القائل بأن : «معرفة الله واجبة بالشرع فقط لا بالعقل»[12] .

وعليه فإن موقف المعتزلة الذي يعزز أن على المرء أن يتحمل مسئوليته بمجرد أن يبلغ سن الرشد بغير انذار سابق ، هذا الموقف يبدو غير متوافق مع النص .

رابعاً : وحتى لو تركنا هذه المبادىء العامة ، ونظرنا في بعض التفاصيل ، لرأينا

---

(11) د . محمد سليم العوا ، في أصول النظام الجنائي الاسلامي ، القاهرة 1979 ، ص 53 .

(12) د . فيصل بدير عون ، الفلسفة الخلقية ، المرجع السابق ، ص 280 .

النص الإسلامي يتشدد في ضرورة الإرادة الأثمة لقيام المسئولية الجنائية بالفعل ، ولاسناد الحدث الاجرامي إلى فاعله ، لأن المعصية التي تقوم بها الجريمة هي سلوك ينتمي إلى نفسية صاحبه ويرتبط بأهليته ، وكما قيل بحق فإن «الأصل العام في تحديد المسئولية الجنائية في الشريعة الاسلامية يقوم على اقتران الأفعال بالنيات» ، قال عليه الصلاة والسلام : «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرىء ما نوى» ، والنية معناها القصد .

وتطبيقاً لهذا الأصل لا ينظر إلى فعل الجاني مجرداً وإنما ينظر إليه أولاً ثم إلى قصده ثانياً ، وعلى أساس هاتين النظريتين تتحدد مسئوليته جنائياً ، ومن أجل ذلك قسم الفقهاء المعاصي إلى نوعين :

النوع الأول : نوع يأتيه الإنسان وهو يقصد اتيانه ويقصد عصيان الشارع .

والنوع الثاني : نوع يأتيه الإنسان وهو يقصد اتيانه ولا يقصد عصيان الشارع أو أن يأتيه الإنسان وهو لا يقصد عصيان الشارع ولكن الفعل يقع بتقصيره ، والنوع الأول هو عصيان يتعمده الإنسان ، أما النوع الثاني فهو عصيان يخطىء به الإنسان وقد فرقت الشريعة بين ما يتعمد الجاني فعله وبين ما يقع من الجاني نتيجة خطئه[13] .

والتفرقة بين العمد والخطأ ـ وهي تنعكس على المسئولية والجزاء كماً ونوعاً ـ تجد أساسها في قوله تعالى : ﴿ **وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم** ﴾ [الأحزاب ـ 5] .

وفي قول الرسول ﷺ : «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» .

ولا شك أن التفرقة بين العمد والخطأ في النص الاسلامي من أهم الأدلة على اعتماد الارادة الحرة أساساً للمسئولية الجنائية ، ذلك أن مفهوم الارادة وإن كان ينبغي ألا يختلط بالعمد ، إلاّ أن العمد باعتباره من الأفكار الأساسية في نظرية الجريمة لا وجود له إذا جردنا الإنسان من ارادته الحرة .

موانع المسئولية في النص الاسلامي

وحتى تكتمل النظرية الخاصة بالمسئولية الجنائية ، فقد تحدث القرآن الكريم عن موانع المسئولية بوجه عام ، وأساس الموانع كلها كما جاءت في النص الاسلامي ، العقل لأنه آلة القوة المدركة وترتبط به المسئولية وجوداً وعدماً ، والارادة الحرة لأنها وسيلة الانسان للفعل والترك .

---

(13) احمد موافي ، من الفقه الجنائي المقارن ، المرجع السابق ، ص 147 .

1 ـ الصغر كمانع مسئولية : يعتبر الصغر مانعاً للمسئولية في الشريعة فالطفل عقله لا يزال بعيداً عن أداء دوره من الادراك والتمييز وعدم مسئولية الطفل قبل بلوغه يفسره قول الرسول ﷺ : «رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يبلغ وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ» .

2 ـ الجنون كمانع مسئولية : والحديث السابق يقرر أيضاً أن الجنون يعد مانعاً من المسئولية الجنائية ، ومدلول الحديث عام يشمل كل من ذهب عقله ، وقد اعتمد الفقهاء كما سبق وذكرنا على هذا الحديث في تقرير زوال المسئولية عن المجنون ورفع العقوبات عنه ، وكما في الصبي الصغير ، فإن رفع المسئولية هنا أساسه زوال العقل ، يقول الشيخ أبو زهرة : «إن الشريعة الاسلامية لا تثبت الحدود على المجنون ولا على المعتوه ، لأن شرط قيام الحدود بالاتفاق «العقل» ، إذ أن الحدود حقوق الله تعالى وهي تكليفات شرعية ، والمجنون ليس مكلفاً هذه التكليفات الشرعية ، وهو ليس أهلاً للخطاب وإن كانت له ذمة تتعلق بها الحقوق والواجبات فهي ذمة مالية ، لأنه يثبت له الميراث وتصح له الوصايا والهبات إذا قبلها الولي المالي ، ولكنه مع ثبوت هذه الذمة لا يثبت عليه التكليف الشرعي بما هو حق من حقوق الله تعالى ، إذ أن ذلك كالعبادات ، والعبادات لا تصح إلا من عاقل . وفي حاشية الأصول لفخر الاسلام البزدوي ما نصه : «إن صحة التكليف مبنية على العقل الذي هو كلمة القدرة»[14] .

كلمة أخيرة

وبعد فهذا هو الموقف القرآني في نظرية المسئولية ، إنه يقيمها على أساس نظرة للإنسان تجعله حراً وقادراً ومريداً ، ولكنه ينفي الحرية المطلقة بنفس الحسم الذي ينفي به الجبر المطلق ، على ضوء ذلك فإننا نستطيع القول ـ مع البعض ـ «إن وجهة نظر المعتزلة لا تتفق مع النص الديني اتفاقاً كاملاً . كما أننا في الوقت نفسه لا نستطيع أن نقول إن الاتفاق بين الأشاعرة والنص الديني اتفاق كامل ، إن المعتزلة تتفق مع النص الديني أحياناً وتخالفه أحياناً أخرى ، ومع أن الأشاعرة فيما يبدو كانت أقرب إلى روح الاسلام إلاّ أنها تمادت في بيان شمول القدرة الإلهية بدرجة سلبت فيها الفرد حريته وقدرته ، إن الحرية الإنسانية موجودة وقائمة لا شك فيها . وكذلك الشأن فيما يتعلق بالقدرة والارادة البشريتين ، هذه القوى البشرية لا تتعارض ألبتة مع مشيئة الله وقدرته وارادته ، إننا أحرار بلا شك ولكن لحريتنا هذه حدوداً تقف عندها»[15] .

---

(14) محمد أبو زهرة ، الجريمة في الفقه الاسلامي ، ط اولى ، ص 453 .

(15) د . فيصل بدير عون ، الفلسفة الخلقية ، المرجع السابق ، ص 293 .

خلاصة القول ان الإنسان في النص الاسلامي قادر ومريد وحر ، ولهذا فهو أهل لتحمل المسئولية ، ومهما قيل عن المدى المحدود لحرية الإنسان ، فهو كاف لتحمله المسئولية التي بدونها يفقد الكثير من غاية وجوده . وإذا كان لكل مخلوق قانون فإن الحرية هي قانون الإنسان وهي قوام مسئوليته ، لهذا كانت الحيوانات والجمادات خارج نطاق المسئولية ، وحسبنا من أي نص ديني أن يضع الخطوط العامة لحياة الناس ، إلا أن القرآن الكريم ـ ايضاحاً لدوره التشريعي ـ تناول المسئولية الجنائية في أساسها وشروطها وموانعها وعقوباتها بتفصيل لا مزيد عليه ، بل هناك بعض الجرائم والعقوبات جاء بها النص الاسلامي مقننة تقنيناً يستوعب حدود الزمان والمكان ، بحيث لا يستطيع الحاكم الوضعي إلاّ أن يعترف بهذه الجرائم ويطبق هذه العقوبات ، وإلاّ عد خارجاً على الشرعية الاسلامية ، وعلى هذا النحو جاءت جرائم الحدود وعقوباتها والقتل والقصاص عليه .

المبحث الثاني
شخصية المسئولية الجنائية

استقر الفكر الجنائي الحديث ـ عدا نصوص تشريعية قليلة ـ على مبدأ شخصية المسئولية الجنائية بحيث يصح القول إن الخروج على هذا المبدأ القويم هو خروج على الشرعية الجنائية .

ولم يكن الأمر كذلك في كل العصور حيث كانت المسئولية تمتد فتشمل الجاني وغيره ، وقد تتحول فلا تقع على عين الجاني بل على غيره من أهله والأقربين .

والتحليل الدقيق لمبدأ شخصية المسئولية يكشف مدى اتصاله الوثيق بالارادة الحرة والإنسان العاقل ، فحيث تكون المسئولية مادية فإن امتدادها وتحولها أمران طبيعيان حيث تؤسس المسئولية على خطر كائن لا على خطأ كامن .

ولأن الحرية جزء من ماهية الشخصية الإنسانية ، فمن الطبيعي أن يتحمل الإنسان وحده نتيجة قراره الارادي فلا يسأل غيره ولا يعاقب سواه .

وقد تحدث القرآن الكريم بوضوح وحسم وهو يقرر شخصية المسئولية الإنسانية حتى اعتبر المبدأ أصلاً من أصول الاسلام الرئيسية ، وهو مبدأ عام يتناول المستويات المختلفة للمسئولية التي يحدثنا عنها النص الاسلامي .

فالمسئولية الدينية قوامها مبدأ شخصية المسئولية .

والمسئولية الخلقية قوامها مبدأ شخصية المسئولية .

والمسئولية الجنائية قوامها مبدأ شخصية المسئولية .

وقد يشتبه الأمر لدى القارىء للنص الاسلامي عندما يتلو آيات وأحاديث قد يظن أنها خروج على المبدأ الأصيل ، ولكنها عند التأمل العميق لا تمثل خروجاً ولا تعني استثناء يرد على المبدأ .

المطلب الأول : شخصية المسئولية مبدأ في كل تشريع إلهي

لقد قرر القرآن الكريم ـ قبل المدونة العقابية النابليونية باثني عشر قرناً ـ مبدأ شخصية المسئولية بوجه عام والمسئولية الجنائية بوجه خاص ، والاسلام باعتباره شريعة سجل في نصوصه المتعددة هذه النظرية في اجمال وتفصيل .

لكي تجيب عن هذا التساؤل ، فإننا نعتمد على القرآن الكريم باعتباره النص الموثوق عام يعم كل الرسالات ؟

لكي نجيب على هذا التساؤل، فإننا نعتمد على القرآن الكريم باعتباره النص الموثوق والذي تلقيناه بالتواتر نعتمد عليه وحده ونحتكم إليه فيما شجر حول شخصية المسئولية في كتب الرسل السابقين .

شخصية المسئولية مبدأ إلهي عام

في سورة النجم آيات محكمات تؤكد أن هذا المبدأ هو قاعدة في كل دين إلهي يقول تعالى : **﴿ أم لم ينبأ بما في صحف موسى وابراهيم الذي وفى ألا تزر وازرة وزر أخرى وأن ليس للإنسان إلاّ ما سعى ﴾**[16] ، والذي يستقرىء آيات القرآن الكريم سوف يجدها تؤكد وتبين عمومية هذا المبدأ وامتداده .

وفي تفسير هذه الآية ، يقول القرطبي في «الجامع لأحكام القرآن» ما ملخصه إن قوله تعالى : «أم لم ينبأ بما في صحف موسى وإبراهيم» أي صحف «ابراهيم الذي وفى» كما في سورة الأعلى «صحف ابراهيم وموسى» أي لا تؤاخذ نفس بدلاً عن أخرى كما قال : «أن لا تزر وازرة وزر أخرى» وخص صحف ابراهيم وموسى بالذكر ، لأنه كان ما بين نوح وابراهيم يؤخذ الرجل بجريرة أخيه وابنه وأبيه .

وقيل «وفى» أي وفى ما أرسل به وهو قوله «ألا تزر وازرة وزر أخرى» قال ابن عباس : كانوا قبل ابراهيم عليه السلام يأخذون الرجل بذنب .. . ويأخذون الولي

(16) سورة النجم : الآيات 36ـ 37، 38، 39 .

بالولي في القتل والجراحة ، فيقتل الرجل بأبيه وابنه وأخيه وخاله وابن عمه وقريبه وزوجته وزوجها فبلغهم ابراهيم عليه السلام «أن لا تزر وازرة وزر أخرى» .

وقال الحسن وقتادة وسعيد بن جبير في قوله تعالى «وفى» علم بما أمر به وبلغ رسالات ربه ، ويعقب القرطبي قائلاً وهذا أحسن لأنه عام[17] .

ويفسر ابن العربي قوله تعالى في سورة الأنعام «ولا تزر وازرة وزر أخرى» فيقول بعد تعريفه لمعنى الوزر ، إن المعنى أن لا تحمل نفس مذنبة عقوبة الأخرى وإنما تؤخذ كل نفس منهم بجريرتها التي اكتسبتها كما قال تعالى ﴿ لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ﴾ [البقرة ـ 286] .

وقد وفد أبو رمثة رفاعة بن يثربي مع ابنه على النبي ﷺ قال : فقال : أما أنه لا يجنى عليك ولا تجنى عليه ، وهذا إنما بينه على اعتقادهم في الجاهلية من مؤاخذة الرجل بابنه وأبيه وبجريرة حليفه ثم يشير ابن العربي بأن ما تتضمنه هذه الآية هو حكم من الله تعالى نافذ في الدنيا والآخرة[18] .

تعقيب

إن النصوص التي تتناول هذا المعنى كثيرة ومن باب الاطالة ذكرها جميعاً ونحن أميل ـ في هذا الصدد ـ إلى ما قاله الحسن وقتادة وسعيد بن جبير واستحسنه القرطبي وهو أيضاً يفهم من كلمات ابن العربي وغيره من المفسرين . فمبدأ المسئولية اذن عام وتام . وعموميته تنسحب على كل رسالات السماء وتمتد لتصبح من أفراده كل المسئوليات دنيوية كانت أو أخروية خلقية أو اجتماعية أو دينية ويؤيد هذا الاتجاه ما يلي :

أولاً ـ هذا التركيز الواضح في حديث القرآن الكريم عن شخصية المسئولية وتناولها في تفاصيلها وجزئياتها وفي آيات كثيرة من القرآن ، تكاد تستوعب غالبية السور[19] .

ثانياً ـ لقد أكد القرآن الكريم في سورة النجم أن ابراهيم قد وفى برسالة ربه عندما قرر شخصية المسئولية .

(17) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، ج 17 ط بيروت 1966 ص 113، 114 .

(18) ابن العربي ، أحكام القرآن ، المجلد الثاني ط بيروت بدون تاريخ ص 273، 774 .

(19) راجع بالاضافة إلى ما سبق ذكره الآيات الآتية على سبيل المثال لا الحصر النساء 111 ، الاسراء 15 ، لقمان 33 ، غافر 17 ، الاحقاف 19 ، البقرة 134، 141 ، فصلت 46 ، فاطر 18 ، الجاثية 15 ، الأنعام 164 ، المدثر 38 ، الطور 21 ، النساء 40 ، طه 15 .

ثالثاً ـ في قصة يوسف مع اخوته كما يرويها القرآن الكريم ، ما يؤكد عمومية مبدأ شخصية المسئولية عند رسل الله يقول تعالى ﴿ قالوا يا أيها العزيز إن له أباً شيخاً كبيراً فخذ أحدنا مكانه إنا نراك من المحسنين قال معاذ الله أن نأخذ إلاّ من وجدنا متاعنا عنده إنا إذا لظالمون ﴾ [يوسف ـ 79,78] ، فقد رفض يوسف عليه السلام أن يخرج على القاعدة العامة ، وقال معاذ الله أن نأخذ البريء بالمجرم ونخالف ما تعاقدنا عليه[20] .

بل إن مبدأ شخصية المسئولية يظل عاماً في مواجهة الرسل أنفسهم ، يقول تعالى في سورة الأعراف ﴿فلنسألن الذين أرسل إليهم ولنسألن المرسلين ﴾ .

وفي قصة نوح عليه السلام ، لم يستجب الله لدعائه بالنسبة لابنه وذهب مع الغارقين لأن عمله غير صالح فطاعة نوح لا ترفع معصية ابنه في الشرع الإلهي الحكيم .

رابعاً ـ إن مبدأ شخصية المسئولية يتعلق بمبدأ العدل الإلهي الذي وصف الله به نفسه بحيث لا يحاسب جل وعلا إلاّ من فعل وعلى ما فعل ، يقول القاضي عبد الجبار «وقوله تعالى ﴿ولا تكسب كل نفس إلاّ عليها ﴾ يدل على أن العبد موجود لما يفعله ، لأنه لو كان مخلوقاً فيه لوجب أن يكون خالق ذلك هو الذي جنى عليه إذا كان ذلك مضره . فكان لا يصح أن يلام وتقام عليه الحجة بأن يقال : «ولا تكسب كل نفس إلا عليها» وكان لا يصح أيضاً ما ذكره من قوله : «ولا تزر وازرة وزر أخرى» لأنه كان يجب أن يكون كاذباً تعالى الله عن ذلك ، من حيث لا يزل إلاّ بفعل غيره ولأجل ما يخلق فيه . وهذا واضح في الدلالة على ما نقوله من العدل»[21] .

وينتج من هذا كله بوضوح ـ كما يقول الدكتور دراز «أن الثواب والعقاب لا يمكن أن يتأتى فيهما أي تحويل أو امتداد أو اشتراك أو التباس . حتى بين الأباء والأبناء ، وإذا كان آباؤنا وأجدادنا مسئولين مثلاً عن الأمثلة التي لقنوها لنا ، والعادات التي أخذناها عنهم ، وإذا كنا مسئولين عن الطريقة التي استعملنا بها هذه التركة ، فلا يجب مطلقاً أن نتحمل معهم وزر ما عملوا ﴿ تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم . ولا تسألون عما كانوا يعملون ﴾ [البقرة ـ 134] .

وهكذا محيت بجرة قلم صعوبة الخطيئة الأصلية[22] .

والقرآن الكريم لم يرفض فقط أن تنسحب خطيئة الإنسان الأول على كل الناس ،

---

(20) القرطبي الجامع لاحكام القران ، المرجع السابق ، ج 9 ، ص 24 .

(21) القاضي عبد الجبار ، متشابه القران ، تحقيق د . عدنان زرزور ، القاهرة 1966 . ج 1 ، ص 272 .

(22) محمد عبد الله دراز ، دستور الأخلاق ، المرجع السابق ، ص 149 .

أن آدم لم ينفذ الخطيئة ـ لخبث في طبيعته أو سوء ارادته بل إنه تعرض لاغراء قوي فضل الطريق ـ بنية حسنة ـ عندما أكل من الشجرة المحرمة .

فخطيئة آدم اذن كانت أثراً من آثار ضعف عارض ، وجهد قاصر في مراعاة الواجب . ومن هنا لم تفسد فطرة الإنسان الأول ، بحيث تستلزم تدخل «مخلص» غيره نفسه ، إذ كان يكفيه أن يعترف بخطيئته . ويظهر ندمه ، لا ليغسل دنسه ، وتعود إليه سريرته النقية كما كانت فحسب . ولكن ليرى هذا التائب الجديد ، ويرفع إلى درجة المصطفين الأخيار ، ﴿ ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى ﴾ [طه ـ 122] . والفطرة الإنسانية ليست على خلاف ذلك ، بصفة عامة حتى إن القرآن يصفها فيقول ﴿ لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ، ثم رددناه أسفل سافلين ، إلاّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم أجر غير ممنون ﴾ [التين ـ الآيات 6,5,4] .

فالمفهوم الاسلامي يجعل المسئولية شخصية في كل الأديان والمسلم لا يسأل إلا عن نتائج أفعاله الشخصية فلا يتحمل أية مسئولية شمولية ، هوجاء أو خطيئة مورثة عن أي جد ولو كان هنا الجد لآدم ، والحق أن فكرة الخطيئة ـ كما يقول المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي ـ توصد أمام الإنسان باب الأمل ، حيث لا يوجد غير القلق «إننا مسئولون عما لا سبب له . عن خطايا لم نقترفها . فالإنسان تحمل منذ بداية تكوينه أثقال الخطيئة الأصلية ، ويشعر مجموع الأفراد بدون استثناء ، أنهم آثمون لأن واحداً منهم عصى ربه في غابر الأزمنة ! هكذا نجد أنفسنا مذنبين مسبقاً ، قبل ممارستنا للحياة ، إنها محاكمة تقام من أجلنا ، لكن في غيابنا ودون علم منا يا لها من مفارقة ! إننا متهمون بجريمة ميتافزيقية نحن المذنبين ـ الأبرياء . . . . إن آدم وحواء لم يستشيرانا ، ولسنا مطالبين بـ «النهي عن المنكر» لأننا لم نحضر ساعة «الأكل من الشجرة» ، فلم اذن نعد مدنسين بخطيئتهما ؟ وكيف يمكن تبرير المحاكمة التي مرت في خفاء الجلسات السرية ، وعبر ليل الأزمنة ، خارج كل علية ذات صلة بي أو بغيري «باستثناء آدم وحواء» ؟ ، فهل وجودنا في هذا العالم كاف لادانتنا»[23] ، والحق فإن النظرة الاسلامية إلى سلوك المرء في العالم تعارض عقلية كبش الفداء ، إذ يحتم على كل مؤمن أن يحقق مصيره بأعماله دون انتظار «مخلص» أو فدية خارجية .

إن «المخلص» أو الخطيئة الأصلية فكرة متخلفة فقد «كان» «كبش الفداء» من أجل محو المسئولية عادة عند البدائيين ، ولكننا ما زلنا نلاحظها حتى في مجتمعات القرن العشرين ، على أشكال مختلفة مثل الرهائن البشرية ، والغارات على المدنيين تعسفاً

(23) د . محمد عزيز الحبابي ، الشخصانية الاسلامية ، القاهرة 1969 ، ص 133 - 135 ، بتصرف .

وانتقاماً ، ومعسكرات الاعتقال الجماعي ، ومخابر التعذيب للاستنطاق .... فعالم الخطيئة قد عرف تضحيات من أجل درء الشرور . كان القدماء يعدمون كل سنة كائنات بشرية لانقاذ مدنهم ، إنها تضحيات تقدم عن ذنوب لم ترتكب على أخطاء احتمالية ، وهكذا يعوض بأبرياء عن شر مجهول . ولكن أليست هذه التضحية في ذاتها شراً وعبثاً ، شر هو أكبر الشرور ؟ وحتى في مجتمعاتنا الحديثة ما نزال نثأر وننتقم من أقارب المجرم ، حيث الروح القبلية ما زالت تستبد بذهنيتنا ، وتجعلنا نعتقد أن لكل فرد ، بالرغم عنه نصيبه من أية خطيئة تصدر عن أي عضو من أسرته أو قبيلته .

هذه الذهنية إذ تعارض المسئولية التي يتحدث عنها القرآن ترفض الاعتراف بالشخصية الفردية»[24] .

خلاصة القول أن شخصية المسئولية الجنائية مبدأ عام في كل التشريعات الإلهية وإن القرآن الكريم ليصور لنا أخذ البريء بالمذنب لا على أنه مضاد للشريعة فحسب . بل كذلك غير متوافق في الفكرة الأساسية للعدالة الإنسانية «قال : معاذ الله أن نأخذ إلاّ من وجدنا متاعنا عنده إنا إذاً لظالمون»[25] .

المطلب الثاني : شخصية المسئولية في النص الاسلامي

لقد كان حديث القرآن الكريم عن شخصية المسئولية في كل تشريع إلهي مدخلاً طبيعياً لتفصيل الموقف الاسلامي ، فإذا كان في هذا المدخل قد أجمل موقع المبدأ من كل الرسالات وحدد أهميته واعتبر الخروج عليه ظلماً ، فإن الموقف الاسلامي قد استوفى الغاية من التفصيل لأسباب كثيرة منها :

1 ـ إن الاسلام هو خاتم الرسالات وموقفه من المبدأ هو الموقف النهائي لشرائع السماء ، وهو الصواب الوحيد الذي تصبح مخالفته خروجاً على سنة الله .

2 ـ إن الاسلام عقيدة وشريعة ، والشريعة لا يكتمل بناؤها إلاّ بالنص على مبادئها العامة التي لا تتغير ، وترى الشريعة الاسلامية أن الجناية لا يتحمل مسؤوليتها غير الجاني ، وعلى هذا الأساس أصبحت شخصية المسئولية قاعدة كلية ومبدأ عاماً يناط به كل تكليف من تكاليف الاسلام .

وشخصية المسئولية الجنائية تنطوي على عنصرين :

---

(24) المرجع السابق ، ص 137 .

(25) د . محمد عبد الله دراز ، المرجع السابق ، ص 151 .

الأول : فردية المسئولية ، بحيث يستبعد القرآن الكريم الطابع الجماعي للمسئولية والذي كان سائداً في الأنظمة القانونية السابقة على الاسلام والمعاصرة له ، والتي كان نظام المسئولية فيها يتسع ليشمل مرتكب الجريمة وغيره ممن ليس مساهماً فيها بأية صورة من صور المساهمة .

الثاني : حصر على المسئولية في الجاني الإنسان وحده ، بحيث يستبعد غيره ، فالجاني وحده هو الذي يتحمل نتيجة فعله . تحقيقاً للعدالة الإلهية التي تعطى لكل ذي حق حقه .

والمسئولية في القرآن شخصية ، سواء كانت مسئولية فرد أو مسئولية جماعة ، يقول تعالى : ﴿ **ولا تزر وزارة وزر أخرى وإن تدع مثقلة إلى حملها لا يحمل منه شيء ولو كان ذا قربى** ﴾ [فاطر ـ الآية 18] .

فهنا المسئولية شخصية على مستوى الفرد .

وتأتي آيات أخرى تقرر شخصية المسئولية على مستوى الجماعة يقول تعالى : ﴿ **تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون** ﴾ [البقرة 134] . المسئولية هنا شخصية لا تنسحب في الزمان إلى أمة أخرى سابقة أو لاحقة ، فلا تؤاخذ أمة بسيئات غيرها ، كما لا تثاب بحسنات سواها .

أدلة شخصية المسئولية في النص الاسلامي

ينطوي القرآن الكريم ـ وأيضاً السنة الصحيحة ـ على عشرات الأيات التي تتناثر في أغلب سور القرآن الكريم لتعلن بأكثر من وجه وبأساليب متعددة شخصية المسئولية ، وهي تحدد المبدأ بتفاصيله وجزئياته ليتأكد الموقف الاسلامي لأنه موقف مستمر يستوعب حدود الزمان والمكان .

ودون أن نذكر جميع النصوص القرآنية التي تتضمن هذا المبدأ الأساسي نجتزىء بعضاً منها . يقول تعالى :

﴿ **لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت** ﴾ [البقرة ـ 286] .

﴿ **ومن يكسب إثماً فإنما يكسبه على نفسه** ﴾ [النساء ـ 111] .

﴿ **من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها** ﴾ [فصلت ـ 46] .

﴿ **من اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ، ومن ضل فإنما يضل عليها ، ولا تزر وازرة وزر أخرى** ﴾ [الإسراء ـ 15] .

﴿ لا يجزي والد عن ولده ولا مولود هو جاز عن والده شيئاً ﴾

[لقمان ـ 33] .

﴿اليوم تجزى كل نفس بما كسبت لا ظلم اليوم ﴾ [غافر ـ 17] .

﴿ وإن ليس للإنسان إلاّ ما سعى ﴾ [النجم ـ 39] .

فالآيات القرآنية كثيرةوكلها تتواتر على تقرير أن المسئولية شخصية محضة «حيث لا تحمل نفس حمل أخرى لا تخفيفاً عن نفس ولا تثقيلاً على أخرى . فلا تملك نفس أن تخفف من حملها أو وزرها ، ولا تملك نفس أن تتطوع فتحمل عن نفس شيئاً»[26] .

ولكن هل هذا المبدأ ينسحب على المسئولية في الدنيا والآخرة ، أو هو مبدأ أساسه مسئولية الإنسان أمام الله في الآخرة ؟ لقد أثار ذلك «القرطبي» عند تفسيره لآية «ولا تزر وازرة وزر أخرى» من سورة الأنعام وبعد أن عرض لبعض الآراء قال «قلت : ويحتمل أن يكون المراد بهذه الآية في الآخرة وكذلك التي قبلها ـ إلى آية «ولا تكسب كل نفس إلاّ عليها» ـ فأما التي في الدنيا فقد يؤاخذ منها بعضهم بجرم بعض ، لا سيا إذا لم ينه الطائعون العاصين ، كما تقدم في حديث أبي بكر في قوله عليكم أنفسكم ، وقال تعالى : ﴿ واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة ﴾ . ﴿ إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ﴾ . وقالت زينب بنت جحش : يا رسول الله أنهلك وفينا الصالحون ؟ قال : «نعم إذا كثر الخبث» قال العلماء معناه أولاد الزنى . «والخبث» بفتح الباء ، اسم للزنى ، فأوجب الله تعالى على لسان رسوله ﷺ دية الخطأ على العاقلة ، حتى يطل دم الحر المسلم تعظيماً للدماء ، وأجمع أهل العلم على ذلك من غير خلاف بينهم ، فدل ذلك على ما قلناه وقد يحتمل أن يكون هذا في الدنيا . في ألا يؤاخذ زيد بفعل عمرو ، وأن كل مباشر لجريمة فعليه مغبتها»[27] .

ويبدو من عرض «القرطبي» للمسألة أنه مع القول بأن الآية تعني المسئولية في الآخرة .

والذي يبدو لي أن رأي «القرطبي» محل نظر نقلاً وعقلاً .

1 ـ فهو محل نظر نقلاً ، لأن النصوص القرآنية ومن بينها الآيات التي جاءت في سورة الأنعام وفسرها «القرطبي» هذه النصوص جميعاً جاءت عامة تشمل المسئولية في الدارين

---

(26) سيد قطب ، في ظلال القرآن . طـ دار الشروق ، ط 8، 1979 مجلد 6 ص 14. 34 .

(27) القرطبي «الجامع لأحكام القرآن» ، مجلد 4 ، ص 157 .

الدنيا والآخرة ، بل هي تشمل جميع أنواع المسئوليات دينية كانت أو خلقية أو قانونية ، فتخصيص هذه الآية وغيرها بالمسئولية الأخروية يأتي بلا مخصص .

2 ـ وهو محل نظر عقلاً لأن مبدأ شخصية المسئولية ينبغي أن يسود من باب أولى ـ في دنيا الناس ، حيث تتصارع الشهوات والأهواء ، ولا بد من ضوابط تمنع من امتداد المسئولية بغير حد وانزال العقوبات على الأبرياء بغير تحديد ، فعدالة الله يوم الحساب ليست بحاجة إلى مبادىء بل إن تقريرها هو من فضله ورحمته ، أما حين يقف الإنسان أمام محاكم البشر فإن شخصية المسئولية تبدو مبدأ ضرورياً ، وهو ما يستحق كل هذا العناء البشري في سبيل تحقيقه ، ويكفي للتدليل على أهميته ذلك الحديث المفصل في النص الاسلامي عليه .

يؤكد ذلك ما نقله عن أبي بكر بن العربي «وهو يعرض لهذه الآية من سورة الأنعام حيث يقول «وهذا حكم من الله تعالى نأخذ به في الدنيا والآخرة وهو ألاّ يؤخذ أحد بجرم أحد»[28] .

نتائج شخصية المسئولية

وحين ينعكس هذا المبدأ على سلوك الناس وحياة المجتمع وتشريعات البشر فإن نتائجه تتحدد على النحو التالي :

1 ـ كل نفس يقع عليها وزر ما باشرته من أعمال أو ما تسببت فيه دون أن ينسحب ذلك على غيرها من أقربين أو أباعد .

2 ـ أن الثواب والعقاب كليهما لا يقبلان التحويل أو التبديل ، فهما يختصان بمحلهما وهو الفاعل ذاته .

3 ـ الآباء والأبناء لا ينتفع أحدهم من عمل غيره .

4 ـ مبدأ شخصية المسئولية يهدم فكرة الخطيئة الأصلية كما ينقلها التراث الكنسي فهي تتعارض مع العدل الإلهي وتوصد باب الرحمة الإلهي وقد جعله الله مفتوحاً على مصراعيه إذ يقول «ورحمتي وسعت كل شيء» .

هل هناك خروج على مبدأ شخصية المسئولية ؟

في القرآن الكريم آيات يبدو ظاهرها غير متوافق مع الموقف الصريح من اقرار شخصية المسؤولية .

(28) ابن العربي ، أحكام القرآن ، المرجع السابق ، المجلد الثاني ص 774 .

ويشير الدكتور «دراز» إلى أن في القرآن الكريم حالتين يبدو أنهما قد خرجتا على مبدأ المسئولية الفردية فقد قيل - من جانب - عن بعض المذنبين أنهم : ﴿ **وليحملن أثقالهم وأثقالاً مع أثقالهم** ﴾ [العنكبوت - 13] .

وقيل من جانب آخر : إن ذريات المؤمنين سوف يعاملون كما يعامل أجدادهم بشرط أن يكونوا مؤمنين وذلك في قوله تعالى : ﴿ **والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بإيمان ألحقنا بهم ذريتهم وما ألتناهم من عملهم من شيء** ﴾ [الطور - 21] . وإذن فلن يكون الثواب والعقاب تبعاً للجهد الفردي فحسب ، بل قد ينشأ كذلك من عمل الآخرين[29] ، وعلى الرغم من أن هاتين الحالتين لا يرتبطان بالمسئولية الدنيوية فهما جديرتان بالتأمل «حتى نرى إلى أي مدى يمكنه أن يضعفا أو يدعما المبدأ العام»[30] .

وكما يقول بحق «الدكتور دراز» فإن أول ما نبدأ به هنا هو أن نزيح فكرة معينة ، هي أنه ليست المسألة هنا مسألة تحويل كلي يحرم به الفرد الرئيسي في المسئولية من ثمرة جهوده أو يبرأ من نتائج عمله السيء ، والنصوص التي عالجت هاتين الحالتين لم تكف عن تأكيد هذا الواقع .

إن ثواب العمل وعقابه لا يمكن أن ينقص بهذا «وما ألتناهم من عملهم من شيء» «وما هم بحاملين من خطاياهم من شيء» فالمسئوليات الفردية تبقى إذن كاملة . وتلك نقطة مفروغ منها ، وكل ما في الأمر أن تذييلاً للثواب والعقاب يأتي - فيما يبدو من خارج فضلا عما ينتج من العمل الفردي»[31] .

إن الوضع السليم للمسألة يتحلى في مسئولية اضافية تقع على كاهل البعض ، فهل هي مسئولية غير مبررة ؟ بالطبع لا إنها مسئولية تجد أساسها في مساهمة أصحابها في اضلال الآخرين أو في التقليل في الامتناع عن اصلاحهم ، فهم مساهمون في جريمة الآخرين ، يقول النص القرآني ﴿ **ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلونهم** ﴾ [النحل - 25] .

فالادانة هنا تقع على الطرفين ، من سلكوا سبيل الضلال ومن دفعوا إليه ، حيث كان ينبغي لهؤلاء وهم قادة أن يمنعوا الضلال ،ولكن بما أن الرعاة - فضلاً عن مسلكهم الشخصي - قد أسهموا بقدر معين في معصية القطيع ، فإنهم يجدون أنفسهم ذوي مسئولية

---

(29) د. محمد عبد الله دراز ، دستور الأخلاق ، ص 151 .

(30) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(31) المرجع السابق ، ص 152 .

اضافية ناشئة عن علاقة السببية التي يتحملونها بالنسبة لجرائم أخرى غير جرائمهم ، فهم مسئولون من وجهين لأنهم مذنبون من وجهين . والمجرم الذي يقترف كثيراً من الفواحش لا يمكن بداهة أن يعامل بنفس الطريقة التي يعامل بها من لم يرتكب سوى واحدة»[32] والله يقول : ﴿ **الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله زدناهم عذاباً فوق العذاب بما كانوا يفسدون** ﴾ [النحل ـ ٨٨] .

«وفي مقابل ذلك كلما عدمت علاقة السببية أو التوسط بين مسئولين كثيرين وجدنا المسئولية تنكمش ، وتنفرد بالمعنى الدقيق للكلمة وهو قوله تعالى : ﴿ **لنا أعمالنا ولكم أعمالكم** ﴾ [الشورى ـ ١٥] ، وقوله تعالى : ﴿**قل إن افتريته فعلي اجرامي وأنا بريء مما تجرمون** ﴾ [هود ٣٥] ، وقوله : ﴿ **قل لا تسألون عما أجرمنا ولا نسأل عما تعملون** ﴾ [سبأ ـ 25] .

فالمسئولية هنا شخصية أساسها العمل الشخصي البحت . كل ما هناك اختلاف كمي فهي لدى طرف ، أكبر منها لدى الطرف الآخر لأسباب تتعلق بمدى المعصية ودرجتها «فما يحسب للإنسان إلا كسبه وعمله لا يزاد عليه شيء من عمل غيره . ولا ينقص منه شيء لينالـه غيره . وهذه الحياة الدنيا هي الفرصة المعطاة له ليعمل ويسعى ، فإذا ذهبت الفرصة انقطع العمل إلاّ ما نص عليه حديث رسول الله ﷺ في قوله : «إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاث : ولد صالح يدعو له أو صدقة جارية أو علم ينتفع به» . . وهذه الثلاثة من عمل الإنسان»[33] .

ولكن المسئولية في الاسلام لها قسمات خاصة ، فنحن لا نسأل فقط عن أعمالنا البحتة بل قد نسأل عن تصرفات الآخرين باعتبار موقفنا السلبي من سلوكهم ، يشير إلى ذلك ابن العربي وهو يعرض لآية : «ولا تزر وازرة وزر أخرى» فيقول : «وهذا حكم الله نافذ من الدنيا والآخرة ، وهو ألاّ يؤخذ أحد بجرم أحد ، بيد أنه يتعلق ببعض الناس من بعض أحكام في مصالح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتعاون على البر والتقوى وحماية النفس والأهل عن العذاب كما قال تعالى : ﴿ **قوا أنفسكم وأهليكم نارا** ﴾ [التحريم ـ ٦] والأصل في ذلك كله أن المرء كما يفترض عليه أن يصلح نفسه باكتساب الخير فواجب عليه أن يصلح غيره بالأمر به والدعاء إليه والحمل عليه ، وهذه فائدة الصحبة وثمرة المعاشرة وبركة المخالطة وحسن المجاورة ، فإن حسن في ذلك كله كان معافياً في الدنيا والاخرة وإن أخرى ﴾ [الإسراء ـ 15] .

---

(32) د . محمد عبد الله دراز ، دستور الأخلاق ، المرجع السابق ص 153

(33) سيد قطب ، في ظلال القران ، المرجع السابق ، المجلد السادس ص 3415 .

قصر في ذلك كله كان معاقباً في الدنيا والآخرة ، فعليه أولاً إصلاح أهله وولده ثم إصلاح خليطه وجاره ثم سائر الناس بعده بما بيناه من أمرهم ودعائهم وحملهم فإن فعلوا وإلا استعان بالخليفة لله في الأرض عليهم فهو يحملهم على ذلك قسراً ، ومتى أغفل الخلق هذا فسدت المصالح ، وتشتت الأمر ، واتسع الخرق ، وفات الترقيع وانتشر التدمير ، ولذلك يروون أن عمر بن الخطاب كفل المتهمين عشائرهم وذلك بالتزامهم كفهم أو رفعهم إليه حتى ينظر فيهم»[34] .

فالمسئولية المضاعفة هنا أساسها اغفال الواجب أو الامتناع عن أدائه أو ارتكاب ما يضاده ، وهي أمر طبيعي في المجتمع الاسلامي بحكم تكوينه ودوره وأهدافه .

«وإذا كان الأمر كذلك فليس هناك أثر من التعارض حتى ولا الاستثناء الذي يرد على القاعدة العامة ، ولسوف تقدم لنا دراسة هذه الحالة الأولى - بالعكس - بعض التحديد للطريقة التي يتصور بها الاسلام المسئولية الفردية إنها فكرة واسعة جداً . أكثر اتساعاً من جميع النصوص التي تثيرها . فالإنسان ليس مسئولاً فقط عن الأعمال التي يدعو إليها في صورة تدخل إيجابي ومباشر لدى الآخرين حين يصدر إليهم أوامر أو نصائح أو إيحاءات ، وليست المسئولية فقط هي مسئولية القدوة التي تأتي من أعلى لتنتشر بين الجماهير بفضل مهابة صاحبها وحدها ، بل إن كل مبادرة حسنة أو سيئة ، من أية جهة كانت ، سيكون لها أهمية لا تتوقف عند حدود واقعها . أو نتائجها المباشرة ما دامت صالحة لأن يقتدي بها الآخرون[35] » .

أما الحالة الثانية

فهي تلك التي تشير إليها سورة الطور في قوله تعالى : ﴿ **والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بإيمان ألحقنا بهم ذريتهم وما ألتناهم من عملهم من شيء** ﴾ [الطور - 21] .

والآية في فقرتها الأخيرة تعلن أن الإنسان أمام المسئولية لن ينقص من عمله شيء ، ولكننا في فقرتها الأولى نرى مساواة في الجزاء مع أسلافهم وعن أعمال لم يساهموا فيها مطلقاً بل قد تتم قبل ميلادهم ، فهل نحن أمام استثناء من القاعدة العامة التي تؤكد شخصية المسئولية ؟

إن المدلول الظاهري للآية قد يوحي بأنها استثناء يعارض نصوصاً أخرى مثل قوله تعالى : ﴿ **يا أيها الناس اتقوا ربكم واخشوا يوماً لا يجزي والد عن ولده ولا مولود هو جاز عن والده شيئاً** ﴾ [لقمان - 33] ، ومثل الحديث المشهور عن أبي هريرة رضي الله عنه عن

---

(34) ابن العربي ، أحكام القرآن ، المرجع السابق ص 774 .

(35) د . محمد عبد الله دراز ، دستور الأخلاق ، المرجع السابق ص 154

النبي ﷺ قال : «ومن بطأ به عمله لم يسرع به نسبه» .

«لقد قال المفسرون كيما يتخلصوا من هذا التعارض ، إن آية الطور الأولى لا تتعلق مطلقاً بمجازاة ، ولكنه محض فضل يسبغه اللّه عليهم ، غير الجزاء المستحق لهم ، وعليه فهم يضيفون أن فضلاً من هذا القبيل لا يصح أن يخضع لقاعدة ، وكل ما تريده الأخلاق هو ألاّ يحرم شخص من حقوقه : ﴿ فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره ﴾ [الزلزلة ـ 8,7] .

﴿ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا . . . ﴾ [الأنبياء ـ 47] فإذا ما قدمت العدالة المطلقة لكل إنسان فلا شيء يحول دون أن ينعم اللّه على من يشاء بأكثر مما يستحق[36] .

ولكن رفع المقصر إلى درجة يستحقها المتقدم قد يسبب احباطاً لهذا الأخير وعلى فرض رضاه نتساءل ـ مع الدكتور دراز ـ هل ترضى العدالة في ذاتها بهذا ؟

لا شك أن النص القرآني في هذا الصدد نص مشكل ـ أو مسألة مشكلة كما يقول ابن العربي[37] ـ وقد بذل المفسرون لفهمه محاولات عدة يصفها الدكتور «دراز» بأنها جميعاً تتجه إلى تسويغ النص وتبريره ، وعلى الرغم منها يبقى صحيحاً أن المحاولات تسوى في «الواقع» بين طرفين غير متساويين في «الحق»

وقبل أن نتأمل النص نعرض لمحاولة الدكتور «دراز» .

محاولة الدكتور دراز : يقول العالم الجليل «قبل أن نحاول تسويغ النص نسأل أنفسنا أولاً عما إذا كانت مساواة من هذا القبيل مستفادة من النص المذكور .

إننا حين نرجع إلى النص العربي نلاحظ أن كلمة «الحق» يمكن أن تفسر بمعنى «شبه» أو بمعنى اتبع وضم «فإذا لم يكن في السياق شيء يحتم أحد هذين المعنيين ، فإن هناك مع ذلك عدة اعتبارات لغوية وأخرى ذات طابع عقلي ، تدفعنا إلى أن نختار المعنى الأخير»[38] .

فالآية لم تعرض ـ في رأي الدكتور دراز ـ لذكر المعاملة على قدم المساواة ، وإنما

---

(36) د . محمد عبد اللّه دراز ، دستور الأخلاق ، المرجع السابق ، ص 107 .

(37) ابن العربي ، احكام القرآن ، المرجع السابق ، المجلد الرابع ص 1731 .

(38) محمد عبد اللّه دراز ، المرجع السابق ص 158 ، حيث يفصل رأيه .

ذكرت مجرد الاشتراك المعبر عنه بلفظ (مع) ، وقد ورد هذا في القرآن : ﴿ **ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين** ﴾ [النساء - 69] .

كما ورد في كثير من حديث الرسول ﷺ «المرء مع من أحب» «فنحن نرى إذن أن المثال الذي نتناوله بالبحث ليس سوى حالة خاصة لهذا المفهوم العام ، الذي هو الحب في الله ، فهؤلاء الأولاد الذين لا يكتفون ببنوتهم الطبيعية حتى يضيفوا إليها بنوة روحية لماذا لا يستطيعون أن يعملوا على تحقيق مثلهم الأعلى باجتماعهم في الله كيما يحرزوا حق الاجتماع في نفس المنزلة مع من اتخذوه قدوة حين اتبعوهم في الواقع بصورة تتفاوت بدرجة كمالها ؟ أليس فصلهم عنهم انكاراً لقيمة الحب ؟ وعليه فإن هذا الاتحاد في جنة الله لا ينفي مطلقاً التدرج في الجزاء ، ولا يستتبع بالضرورة اختلاطاً في القيم . فنحن ندرك أن أعضاء جمعية واحدة متدرجون في مناصبهم مختلفون في وظائفهم . متفاوتون في استحقاقهم . شأن القطار الذي يقل مجموعة مختلفة من طوائف المسافرين . فإذا فسرنا الآية على هذا النحو ، وقابلناها كما ينبغي بمجموع النصوص الأخرى فإنها لا تحتوي أدنى تضارب مع المبدأ العام مبدأ المسئولية التي تظل فردية على وجه الخصوص[39] .

رأينا في فهم الآية : بداية لن نركز على الجانب الخلقي في المسألة كما فعل الأستاذ الدكتور دراز ، وعند تأمل الآية الكريمة فإن صدرها يقول : «والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بإيمان ألحقنا بهم ذريتهم» إن المسئولية التي تستفاد من الآية هنا أساسها الفعل من الطرفين ، فحتى يتحقق اللقاء والضم والالحاق لا بد من توافر شرط الإيمان لدى الطرفين .

وإلى هنا والمسئولية شخصية بلا خلاف . وقد اختلف المفسرون في معنى الذرية التي جاءت في الآية فكانوا على طوائف ثلاث :

الطائفة الأولى : ترى أن لفظ الذرية في الآية يراد به الكبار فقط ، ويسندون رأيهم بقراءة للآية «واتبعتهم ذريتهم» حيث يكون الفعل للذرية فيقتضي - كما يقول ابن العربي - أن تكون الذرية مستقلة بنفسها ، تعقل الإيمان وتتلفظ به ، وهذا لا يكون إلا من الكبار ، ويستندون أيضاً إلى أن الإيمان يشمل العمل والقول والنية وهذا لا يكون إلا من الكبار .

الطائفة الثانية : وتعني بلفظ الذرية الصغار ، وتعتمد قراءة الآية هكذا :

---

(39) محمد عبد الله دراز ، المرجع السابق ، ص 159 ، وينتهي إلى نفس النتيجة د . محمد ابراهيم الشافعي ، المسئولية والجزاء من القرآن الكريم ، رسالة دكتوراه كلية أصول الدين 1979 مطبوعة على الاستنسل ص 86 - 98 ، حيث يفصل أقوال الفقهاء والمفسرين والمحدثين في الموضوع .

«واتبعناهم ذرياتهم بإيمان» حيث يصبح الفعل واقعاً من الله عز وجل بغير واسطة نسبة إليه ، فيكون ذلك لمن كان من الصغر في حد لا يعقل الاسلام ، ذلك لأن الكبار مستقلون في الثواب والعقاب في الدنيا والأخرة .

الطائفة الثالثة : وترى أن اللفظ ينسحب على الكبير والصغير ، فالكبير يتبع الأب بإيمان نفسه والصغير يتبعه بإيمان الأب[44] .

ونحن نميل إلى الطائفة الثالثة فقد جاء لفظ الذرية في الآية مطلقاً لا يحتمل التقييد والإيمان ، كما يكون كسبياً يكون اختيارياً ، والمجال هنا ليس مجال مسئولية بل رحمة وفضل وعفو دون أن يخل ذلك بأقدار جميع الأطراف ، فكلهم يحصد نتائج عمله وكلهم يحاسب على هذا العمل ، يؤكد ذلك تذييل الآية بقوله تعالى : **﴿كل امرىء بما كسب رهين﴾** ليؤكد أن هذه الرحمة الإلهية لن تخل بالقاعدة العامة لشخصية المسئولية فالأمر لا يعدو الاجتماع في مكان كما يجتمع رئيس الدولة وزواره في حجرة واحدة ، فهما حتى مع وحدة المكان لكل مقامه وفقاً لدوره وعمله .

الخلاصة إذن أن هذه الآية تتحدث عن رحمة الله وفضله ، أما مسئولية الإنسان فتظل شخصية كما أكد القرآن الكريم في هذه الآية عن سورة الطور وفي غيرها من سور القرآن الكريم ، وهي قاعدة عامة لا يرد عليها استثناء في النص الاسلامي .

الشفاعة ومبدأ شخصية المسئولية

الشفاعة اعتراض آخر قد يثار ضد مبدأ شخصية المسئولية ، وهي وإن كانت تعني التوسط عند الله يوم القيامة ، إلاّ أنها قد تحدث بين الناس في الحياة الدنيا . وقد حسم الرسول ﷺ موقف القانون الاسلامي منها في الحياة الدنيا . عندما رفض شفاعة أسامة بن زيد في امرأة سرقت بل غضب ﷺ مؤكداً عدم جواز الشفاعة في حد من حدود الله أو في القانون الجنائي بوجه خاص لما يترتب عليها من خسائر تلحق بالمجتمع ودور القاعدة الجنائية فيه .

وقد يقال إن الشفاعة وإن امتنعت في الحد استناداً إلى نص الحديث ، فإنها كما يرى البعض من الفقهاء تجوز في التعزير ، ونحن نميل لتفسير لفظ الحد من حديث الرسول ﷺ

(44) راجع في عرض الآراء المختلفة وأدلتها :

أ ـ ابن العربي ، أحكام القرآن ، المرجع السابق ، ج 4 ، ص 1731 .

ب ـ القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، المرجع السابق ج 17 ص 66 - 67 .

جـ ـ د . محمد ابراهيم الشافعي ، المسئولية والجزاء ، المرجع السابق ص 93 - 94 .

على أن المراد به مطلق الجريمة لا الحد المخصوص[41] .

ولكن هل للشفاعة دور مختلف في يوم الحساب ؟ وهل هي خروج على المبدأ العام في شخصية المسئولية ؟

إننا لا نستطيع التنكر لفكرة الشفاعة ، فقد أكد عليها النص الاسلامي قرآناً وسنة ، فوجودها حقيقة ولكن ما هو مفهومها ؟

إن الذين يفهمونها على أنها تحويل وتغيير جذري لمصير المشفوع له بحيث يتراجع العمل في تقرير المسئولية وتؤدي الشفاعة دوراً ، إن هذا الفهم بعيد كل البعد عن معنى الشفاعة في الاسلام .

والمشفوع لهم ازاء الشفاعة صنفان :

الصنف الأول : لا تجوز فيه الشفاعة ولا يغير تدخل الشفيع في مصير المشفوع له وآيات القرآن الكريم تؤكد ذلك بالنسبة للكفار والمشركين والمنافقين .

يقول تعالى : ﴿ **فما تنفعهم شفاعة الشافعين** ﴾ [المدثر - 48] ، ويقول تعالى حكاية عن المشركين : ﴿ **فما لنا من شافعين ولا صديق حميم** ﴾ [الشعراء - 100، 101] ويقول تعالى : ﴿ **واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة ولا هم ينصرون** ﴾ [البقرة - 23] .

ويقول تعالى : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا انفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة والكافرون هم الظالمون** ﴾ [البقرة - 254] .

إن هذه الآيات وغيرها كثيرة في القرآن الكريم تقرر أن مبدأ الشفاعة مرفوض في ميدان المسئولية ، بل يشير القرآن الكريم إلى تطبيقات تؤكد هذا الفهم ، فالله سبحانه وتعالى لم يقبل شفاعة نوح عليه السلام في ابنه ولا شفاعة أبي الأنبياء ابراهيم في أبيه ، يقول تعالى : ﴿ **ونادى نوح ربه قال رب إن ابني من أهلي وإن وعدك الحق وأنت أحكم الحاكمين قال يا نوح إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح فلا تسألني ما ليس لك به علم إني أعظك أن تكون من الجاهلين** ﴾ [هود - 45 - 46] ويقول تعالى : ﴿ **ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولى قربى من بعد ما تبين لهم أنهم أصحاب الجحيم وما كان استغفار ابراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه وان إبراهيم لأواه حليم** ﴾ [التوبة - 113 - 114] .

---

(41) هذا تفسير وجهنا إليه الأستاذ الدكتور عوض محمد ، وله سند في الفقه ويتطابق مع النصوص الشرعية وروحها .

الصنف الثاني : تجوز فيه الشفاعة ولكنها شفاعة مشروطة لا ترتفع استثناء على مبدأ شخصية المسئولية بل هي أشبه برجاء ، أما الحكم النهائي فيظل متعلقاً بموقف المشفوع له ، إن موقف الشفيع هو موقف المحامي الذي يعرض حسنات المشفوع له وفضائله فإذا توافقت مع الحقيقة أنتجت أثراً وإلا فلا ، حيث الموقف يختلف أمام الله الذي يعلم الحقيقة واضحة ، بل إن دور الشفيع كما يقول الدكتور دراز بحق «لا يعدو أن يكون دور شاهد نفي . أو مدره موثوق به ، مهمته إكمال جهاز العدالة المعقد ، وعمل الشفيع في هذه المهمة أن يعلن الصفات والحسنات الصالحة التي تعوض سيئات المؤمنين وأن يبرر العفو عنهم ، واستحقاقهم للمثوبة»[42] .

أما الشروط التي تجيز هذا النوع الثاني من الشفاعة فهي :

1 ـ أن الشفيع لا يتدخل من تلقاء نفسه بل لا بد من اذن إلهي له بالكلام ، يقول : ﴿ **من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه** ﴾ [البقرة ـ 255] ، ويقول : ﴿ **وما من شفيع إلا من بعد إذنه** ﴾ [يونس ـ 3] .

2 ـ أن الشفيع لا يتدخل إلاّ عن إذن الله بالشفاعة فيه ، يقول تعالى : ﴿ **ولا يشفعون إلاّ لمن ارتضى** ﴾ [الأنبياء ـ 28] .

3 ـ أن الشفيع لا يتوسل إلا بعمل المشفوع له فلا بد أن يلتزم ـ حتى تصل شفاعته ـ صحة الوقائع ، يقول تعالى : ﴿ **يوم يقوم الروح والملائكة صفاً لا يتكلمون إلاّ من أذن له الرحمن وقال صوابا** ﴾ [النبأ ـ 38] ، فنحن ازاء الشفاعة أمام نوعين : نوع أبطله الشارع ونفاه ونوع قبله وحدد شروطه . والنوعان يختلفان في الطبيعة ، يشير إلى ذلك «ابن حزم» بقوله : «لقد صح يقيناً إن الشفاعة التي أبطلها الله عز وجل هي غير الشفاعة التي أثبتها عز وجل»[43] .

والشفاعة التي أبطلها الشارع هي تلك التي تعارض شخصية المسئولية ، أما الشفاعة التي أثبتها فلا تعدو أن تكون وسيلة لاثبات الحسنات ، والقضية دائماً لا تكون رابحة «ذلك أن أحاديث الشفاعة نفسها تذكر لنا حالات أخطأ فيها الشفيع في صحة الوقائع المروية وحينئذ ينسحب الدفاع ، ويتنازل عن مسعاه بمجرد علمه بالحقيقة»[44] ونستطيع أن نقول إن جواز الشفاعة يتعلق بمرحلة المحاكمة ، أما من استحق العقاب فلا

---

(42) محمد عبد الله دراز ، دستور الاخلاق ، المرجع السابق ص 161 .

(43) ابن حزم ، الفصل في الملل والنحل ، ط 1 صبيح 1347 هـ ، ج 4 ص 53 .

(44) محمد عبد الله دراز المرجع السابق ص 161 .

يشفع له الرسول ﷺ ولا ينصره وقد قال بذلك القاضي عبد الجبار عند تعليقه على قوله تعالى : «واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون»[45] .

خلاصة القول إذن أن العمل الحر هو الأساس الوحيد للمسئولية في النص الاسلامي تأكيداً للمبدأ القرآني العام : «وأن ليس للإنسان إلّا ما سعى» .

الدية على العاقلة ومبدأ شخصية المسئولية :

للوهلة الأولى يبدو تحميل الدية للعاقلة ـ عن القتل الخطأ ـ وكأنه خروج على مبدأ شخصية المسئولية ، فالجزاء هنا ينسحب على طرف لم يساهم في الجريمة ولم يتسبب في القتل .

وتحريراً لهذا الأمر ينبغي التأكيد على أن تحمل العاقلة للدية لا يكون إلّا في جريمة القتل الخطأ وغرة الجنين ولا ينسحب على النظام الجنائي الاسلامي كله ، وأن الدية لا تكون على العاقلة إلّا إذا وجبت بالقتل أما إذا وجبت صلحاً فيتحملها القاتل وحده .

وعلى الرغم من هذا التحديد فإنها تبدو كما قلنا ـ لأول وهلة متعارضة مع مبدأ شخصية المسئولية بوجه عام والمسئولية الجنائية بوجه خاص ، وقد اختلف الفقهاء والمفسرون في توجيهها إلى رأيين :

الرأي الأول : ويكاد ينفرد به أبو بكر الأصم ، يقول إن الدية على القاتل كلها في جميع الأحوال ، إذ لا يؤاخذ أحد بجريرة غيره لقوله تعالى : ﴿ **ولا تكسب كل نفس إلّا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى** ﴾[46] .

الرأي الثاني : وعليه جمهور الفقهاء ويقول بوجوب الدية على العاقلة ، ويستند الجمهور إلى ما ورد عن رسول اللّه ﷺ من أنه قضى بالغرة على عاقلة الضارية ، وإلى قضاء عمر رضي اللّه عنه بالدية على العاقلة بمحضر من الصحابة من غير نكير منهم ، وما وجبت الدية على العاقلة إلّا لأن القاتل إنما قتل بظهر عشيرته فكانوا كالمشاركين في القتل فكان عليهم من وزرها ما بينته السنة[47] .

وقد اختلف هذا الرأي في تأصيل موقفه إلى ثلاثة آراء :

---

(45) القاضي عبد الجبار ، متشابه القران ، المرجع السابق ، ج 1 ص 90 .

(46) علي الخفيف ، الضمان في الفقه الاسلامي ، ط 1 ، 1973 ، ج 2 ، ص 177 .

(47) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

1 ـ فقد رأى البعض أن آية «لا تكسب كل نفس إلاّ عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى» ينبغي أن تحمل على ظاهرها وهو العموم ، وما ورد من المؤاخذة بذنب الغير كالدية التي تحملها العاقلة ونحو ذلك ، فيكون من حكم المخصص بهذا العموم»[48] .

2 ـ ويرى بعض آخر أن تحميل الدية على العاقلة هو تكليف ابتداء وليس فيه تحميل الغير وزر غيره أنه وفقاً لهذا التحليل لا يتعارض مع مبدأ شخصية المسئولية ، وفي ذلك يقول «الآلوسي» منع جماعة من الفقهاء صرف الدية على العاقلة لما فيه من مؤاخذة الإنسان بفعل غيره وأجيب بأن ذلك تكليف واقع على سبيل الابتداء ، وإلاّ فالمخطىء نفسه ليس بمؤاخذ على ذلك الفعل فكيف يؤاخذ غيره»[49] ، ويبدو لي أن تعليل الألوسي محل نظر لأن المخطىء مؤاخذ قضاء وإلاّ لما كانت هناك أهمية للنص على مسئوليته .

3 ـ ويرى البعض أن الدية على العاقلة لا تجب على العاقلة : بمعنى أنهم مكلفون بفعل الغير بل على أساس الحكم الوضعي بمعنى أن فعل الغير سبب لثبوت الدية على العاقلة أو لثبوت الغرم في ذمة العاقلة[50] .

ويتضح من عرض آراء الفقهاء في هذا الصدد مدى الحرج الذي وقعوا فيه ، فهم جميعاً متفقون على عمومية مبدأ شخصية المسئولية ، وحاولوا توجيه النص بحيث لا يتعارض مع مبدأ شخصية المسئولية الذي قدره القرآن الكريم .

رأينا الشخصي :

لايضاح المفهوم السليم في هذه المسألة فنحن نرى التفرقة بين أمرين :

أولهما : من تجب عليه الدية .

وثانيهما : من يدفع الدية .

الأمر الأول يتعلق بمبدأ المسئولية وشخصيتها .

والأمر الثاني يتعلق بالغرم المالي وكيفية دفعه .

في الحالة الأولى : لو رجعنا إلى النص القرآني الذي قرر الدية في حالة القتل الخطأ ، نراه يوجبها على القاتل وحده ويوجه الخطاب إليه يقول تعالى : ﴿ **وما كان لمؤمن أن يقتل**

---

(48) الشوكاني ، فتح القدير ، ط الحلبي 1349 هـ ، ج 2 ، ص 177 .

(49) الألوسي ، روح المعاني ، ط دار إحياء التراث ، بيروت ، بدون تاريخ ، ج 15 ، ص 35 .

(50) الغزالي ، المستصفى ، المرجع السابق ص 101 .

مؤمناً إلاّ خطأ ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلاّ أن يصدقوا ﴾ [النساء ـ 92] .

«وذلك يقتضي أن الدية تجب على القاتل وأن سبب وجوبها هو القتل خطأ ، وأن ما ذهب إليه بعض الفقهاء من أنها تجب على القاتل والعاقلة فيما تحمله العاقلة منها مخالف لما تدل عليه الآية لأن الخطاب فيها موجه إلى القاتل لا إليهما جميعاً»[51] .

في الحالة الثانية : وهي من يدفع الدية ؟ نجد الدافع لها قد يتعدد مع قيام المسئولية على أساس من فعل فاعلها ، فقد يتحمل القاتل الدية وحده وذلك في حالة القتل العمد عندما يمتنع القصاص وهي هنا عقوبة بدلية[52] وقد يتحمل القاتل الدية مع العاقلة كما في حالة القتل الخطأ ، والحالة الأولى ينبغي ألاّ تختلط بالثانية ، والذي يؤكد وجهة نظرنا ما ينقله محمد بن الحسن عن أبي حنيفة من أن من لا عاقلة له تكون ديته من ماله لأن الأصل هو الوجوب في مال القاتل ، وإنما أخذ من العاقلة بطريق التحمل ، فإذا لم يكن له عاقلته رد الأمر فيه إلى حكم الأصل وهو الوجوب في ماله»[53] .

وأساس اشتراك العاقلة مع الجاني في دفع الدية هو التناصر والتضامن من ناحية وتخفيف ما ألم بنفس القاتل من ألم حيث أخطأ فقتل نفساً بغير حق من ناحية أخرى ، ولا شك أن المسلم الصادق الإيمان تذهب نفسه شعاعاً عندما يتعرض لهذا الموقف وينبغي تقدير هذا الأمر ، وفي ذهننا صورة المجتمع الاسلامي في مقوماته وتكوينه وفي وسائله وغاياته حتى نصل إلى التقدير السليم .

خلاصة القول إن «الدية على العاقلة» لا توجب استثناء[54] . ولا ترد خروجاً على مبدأ شخصية المسئولية الجنائية ، بل هي موالاة ومعاونة للجاني حتى لا يذهب به خطؤه وهو يحقق ترضية لأهل القتيل ويحقق ترضية للقاتل ، ويحقق المبدأ الاسلامي العام بأن لا يطل دم في الاسلام .

---

(51) علي الخفيف ، الضمان في الفقه الاسلامي ، المرجع السابق ص 176 .

(52) محمد بن الحسن الشيباني ، الجامع الكبير ، ط أولى 1356 هـ ، القاهرة ، ص 208 – 209 .

(53) علي الخفيف ، المرجع السابق ، ص 178 .

(54) عكس هذا الرأي ، انظر أحمد موافي : من الفقه الجنائي المقارن ط 1965 ، ص 145 ، حيث يرى أن تحميل الدية للعاقلة هو الاستثناء الوحيد الذي يرد على مبدأ شخصية المسئولية في الشرع الاسلامي .

الخاتمة

وبعد . . . .

فعبر رحلة علمية طويلة وشاقة ـ حاولت هذه الدراسة أن تتعرف على مسئولية الإنسان الجنائية ، وأن تقيمها على أساس صلب ومتين ، وحتى تكمل دراسة هذا الأساس وتتكامل كان لا بد من نظرة شاملة تستوعب أساس المسئولية في مكانه التاريخي ، وأصوله الفلسفية ، ومدارسه الفقهية ونصوصه التشريعية ، وهذه النظرة الشاملة هي التي حددت منهج البحث ووزعت مادته على أقسامها وفصولها ، فجاء تقسيم الدراسة على النحو التالي :

القسم الأول :

وتناول المسئولية الجنائية وتطورها عبر التاريخ ، وهو بحث له اهمية خاصة في تأصيل فكرة المسئولية واتخاذ موقف من أساسها ، لأنه يبرز موقف الروح الإنساني العام من أساس المسئولية الجنائية . وعالجنا موضوع الرسالة في هذا القسم التاريخي موزعاً على ثلاثة فصول :

الفصل الأول :

المسئولية الجنائية في الشرق الأدنى القديم ، حيث عرضنا لأساس المسئولية في كل من مصر القديمة وحضارة بابل وآشور ، وثبت لدينا من خلال الدراسة الوثائقية مدى التقدم الخلقي والقانوني في مصر القديمة .

الفصل الثاني :

المسئولية الجنائية عند اليونان والرومان . وعرضنا فيه لموقف الفلسفة اليونانية من حرية الارادة ونصوص التشريعات حول مسئولية الانسان كما عرضنا فيه لحضارة الرومان فكراً وتشريعاً من أجل استجلاء موقفها من أساس المسئولية الانسانية .

الفصل الثالث :

وعرضنا فيه للمسئولية الجنائية في العهدين القديم والجديد ، حتى يتضح الموقف التاريخي بكامل أبعاده . وأهم ما أكد عليه القسم التاريخي يمكن إيجازه في أمرين :

الأمر الأول والأهم : أن روح الإنسان كانت تتحرج من تجريم الفعل الأصم والنظر إلى الإنسان على أنه مجرد ترس في آلة الكون .

الأمر الثاني : إن المسئوليات الشاذة التي رأيناها في تشريعات العالم القديم ليست إلاّ أثراً لواقعه التاريخي . فليس هي بالمسئوليات الأصلية التي تفرضها طبيعة الإنسان .

القسم الثاني :

وتناولنا فيه أساس المسئولية الجنائية في القانون الوضعي ، وكانت دراسة فلسفية وفقهية حاولت أن ترد كل فكرة إلى جذورها ، وأن تتناول نصوص التشريع على ضوء من الأصول الفكرية لكل مذهب أو اتجاه ، وجاء القسم الوضعي موزعاً على فصلين كبيرين : -

الفصل الأول :

المسئولية الاجتماعية . وهي تلك المسئولية التي تجد أساسها في الخطورة الإجرامية ، وتعد المسئولية مجرد دفاع اجتماعي فلا حرية ولا اختيار وإنما الجريمة ، سلوك حتمي والجزاء عليها دفاع ضروري ، وحتى نفهم هذه المسئولية في إطارها النظري وواقعها العلمي . تناولنا الأساس الفلسفي للمسئولية الاجتماعية وعرضنا الأصول الفكرية لكل مدرسة ، وحتى نحاكم الأفكار على ضوء الأسس والأصول ونقوم المسئولية الاجتماعية تقويماً صادقاً يكشف موقعها من الفكر ، وصداها في التشريع ، ومكانها في المستقبل .

الفصل الثاني :

المسئولية الأدبية : وهي مسئولية تقوم على الارادة وتعتبر الحرية مسلمة جوهرية بدونها يتهاوى البناء التشريعي والأخلاقي في عالم البشر .

وكانت دراستنا لها فلسفية وفقهية حتى يستقر المشرع عليها باعتبارها الأساس المتين والأمين لمسئولية الإنسان عامة ومسئوليته الجنائية بوجه خاص .

وقد انتهينا في هذا القسم إلى أمرين :

الأمر الأول : أن حرية الارادة شرط ضروري لقيام المسئولية الجنائية ، ولم يستطع

الانسان في رحلته التاريخية أو تشريعاته القائمة أن يقيم المسئولية على غير هذا الأساس .

الأمر الثاني : أن الأساس الأخلاقي للمسئولية الجنائية لا يوصد الباب أمام المشرع للأخذ بكل جديد في مجال التجريم والجزاء .

القسم الثالث :

وتناولنا فيه أساس المسئولية في الشريعة الاسلامية وجاء هذا القسم موزعاً على ثلاثة فصول :

الفصل الأول :

المسئولية الجنائية في الفكر الاسلامي ، عالجنا فيه مواقف كل من الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة من مشكلة الارادة وقضية المسئولية الإنسانية .

الفصل الثاني :

أساس المسئولية الجنائية في الفقه الاسلامي ، وعالجنا فيه مواقف الأصوليين والفقهاء من مشكلة الارادة الإنسانية ، وعرضنا أيضاً لفروع الفقه الاسلامي في موانع المسئولية الجنائية .

الفصل الثالث :

أساس المسئولية في النص الاسلامي ، وهو نهاية المطاف في هذه الرحلة وأردنا فيه أن نواجه مشكلة الحرية وقضية المسئولية كما جاءا في النص الاسلامي ، وذلك في لقاء مباشر مع القرآن الكريم وسنّة الرسول «ﷺ» حتى نتأكد من مدى سلامة الفكر ، وصواب الفقه ، على ضوء القرآن والسنّة ، وبدا واضحاً منذ البداية أن النص الاسلامي تناول المسئولية الإنسانية في إجمال فتفصيل مبيناً أهمية الدور الإنساني في اثباتها ونفيها .

ولم تكن معالجة أساس المسئولية في الشريعة الاسلامية حرثاً في الهواء ، بل هو ضرورة حيوية ، ونحن ننشد العودة إلى التشريع الاسلامي ، ولم يعد الأمر مجرد أمل بعد أن نصت عدد من الدساتير العربية والاسلامية على أن مبادىء الشريعة الاسلامية هي المصدر الأساسي للتشريع ، وهو نص يلزم المشرع بألا تتعارض القوانين الحالية والمزمع اصدارها مع الشريعة الاسلامية . وذلك ليس سوى تطبيق لمبدأ دستورية القوانين ، وهناك أيضاً دافع أساسي لهذه الدراسة لأن كثيراً من الأفكار المحدثة في المجال الجنائي سبق إليها فقهاء الاسلام «وليس هناك مجرد توارد خواطر ـ كما يقول العميد محمود مصطفى ـ

وإنما الثابت أن فقهاء الشريعة قد خالطوا الفقهاء الأوروبيين في ألمانيا وايطاليا وأسبانيا عدة قرون في العصور الوسطى وبخاصة في عهد «فردريك الثاني» وكان عالماً بالشريعة ومشرعاً جنائياً لدولته التي كانت تشمل ألمانيا وايطاليا ، وكما أن كثيراً من الدول قد جرى على ترجمة كتب الفقه الاسلامي ودراستها وكل ذلك مما يسر لفقهاء تلك الدول أن يحيطوا بنظريات ذلك الفقه»[1] .

بل إن الفقيه الايطالي الكبير MANZINI قد اعترف بمخالطة الشريعة الاسلامية للفقهين الألماني والايطالي عدة قرون في العصور الوسطى[2] .

وأخيراً لعلي أكون قد وفقت ، وحققت بعض ما استهدفت .

والحمد لله رب العالمين ، ،

---

(1) د . محمود مصطفى ، نظرات في تطبيق قانون العقوبات على المكان والأشخاص في الفقه الاسلامي المقارن ، مجلة القضاة عدد يوليو سنة 1968 ص 182 .

(2) المرجع السابق ص 188 .

المراجـع

نظراً لاتساع موضوع الدراسة وتنوع مراجعنا فقد آثرنا هنا ذكر المراجع التي كثرت الاشارة إليها ، أما بقية المراجع فقد اكتفينا بذكرها في موقعها من الدراسة .

وبالنسبة لبلد الطبع فقد أشرنا إليه عندما يكون الكتاب مطبوعاً خارج مصر فقط .

أولاً : مراجع القسم التاريخي :

1 ـ أرنست باركر : الفلسفة السياسية عند الاغريق ، ترجمة لويس اسكندر 1966 .

2 ـ اتيلن جلسن : الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط ، ترجمة إمام عبد الفتاح 1974 .

3 ـ أودلف جيجن : المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية ، ترجمة عزت قرني ، 1976 .

4 ـ برتراند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، ترجمة زكي نجيب محمود ، 1956 .

5 ـ برستد : فجر الضمير ٧ ترجمة سليم حسن ، 1956 .

6 ـ بلفونش : عصر الأساطير ، ترجمة رشدي السيسي ، 1966 .

7 ـ توينبي : دراسة التاريخ ، ترجمة فؤاد شبل ، 1960 .

8 ـ حسن الساعاتي : علم الاجتماع القانوني ، 1952 .

9 ـ حسن شحاتة سعفان : علم الجريمة ، 1955 .

10 ـ صوفي أبو طالب : تاريخ القانون ، 1967 .

11 ـ صوفي أبو طالب ، لبيب باهور : تشريع حور محب ، 1972 .

12 ـ عامر سليمان : القانون في العراق القديم ، بغداد ، 1977 .

13 ـ عبد الرحمن بدوي : أفلاطون ، 1954 .

14 ـ عبد الرحمن الكيالي : شريعة حمورابي ، دمشق ، 1958 .

15 ـ عبد العزيز عزت : علم الاجتماع الأخلاقي ، 1959 .

16 ـ عثمان أمين : محاولات فلسفية ، 1953 .

17 ـ علي عبد الواحد وافي : المسئولية والجزاء ، 1963 .

18 ـ محمد عبد المنعم بدر ، عبد المنعم البدراوي : القانون الروماني ، 1952 .
19 ـ محمود سلام زناتي : تاريخ القانون المصري ، 1971 .
20 ـ مصطفى حسنين : نظام المسئولية عند العشائر العراقية المعاصرة ، 1967 .
21 ـ ول ديورانت : قصة الحضارة ، ترجمة محمد بدران ، 1956 .
22 ـ وهيب كامل : ديدور الصقلي في مصر ، بدون تاريخ .
23 ـ هيرودوت : في مصر ، ترجمة محمد صقر خفاجة ، 1966 .
24 ـ يوسف كرم : دروس في تاريخ الفلسفة ، 1952 .
25 ـ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، 1958 .
26 - «Aesmlen : Histoier du droit franc,ais Paris 1925.
27 - Durkheim : Les régles de la méthode sociologique, Paris 1912.
28 - Fauconnet, Paul : La responsabilité (Paris 1928) .
29 - Garraud : Precis du droit criminal, Paris 1918.
30 - Levy-Breuhl: «La mentalité primative» Paris, 1947.
31 - Moretet Davy : Des clans aux empires Paris, 1923.

ثانياً : مراجع القسم الثاني :

32 ـ أحمد عبد العزيز الألفي : شرح قانون العقوبات الليبي ، طـ 1969 .
33 ـ أحمد عبد العزيز الألفي : أساس المسئولية الجنائية بين الاختيار والحتمية ، المجلة الجنائية القومية ، يوليو 1965 .
34 ـ احمد فتحي سرور : أصول قانون العقوبات ، 1970 .
35 ـ أحمد فتحي سرور : أصول السياسة الجنائية ، 1972 .
36 ـ أحمد خليفة : النظرية العامة للتجريم ، بدون تاريخ .
37 ـ أحمد المجذوب : الظاهرة الاجرامية في الفكر الوضعي والشريعة الاسلامية ، 1975 .
38 ـ أحمد هاشم الشريف : الحتم والحرية في القانون العلمي ، 1971 .
39 ـ أحمد وفيق : علم الدولة ، 1934 .
40 ـ د . آمال عثمان : السكر والمسئولية الجنائية ، مجلة القضاة ، 1972 .
41 ـ اسماعيل غانم : النظرية العامة للالتزام ، 1966 .
42 ـ السعيد مصطفى السعيد : الأحكام العامة في قانون العقوبات ، 1953 .

43 ـ السيد يس : السياسة الاجتماعية المعاصرة ، 1973 .
44 ـ بير فاكيه : العدل وعلم النفس ، مجلة القضاة ، 1973 .
45 ـ توفيق الشاوي : المسئولية الجنائية في التشريعات العربية ، 1958 .
46 ـ توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ، 1967 .
47 ـ جلال ثروت : الظاهرة الاجرامية ، 1979 .
48 ـ جلال ثروت : الجريمة المتعدية القصد ، 1959 .
49 ـ جلال ثروت : المنهج العلمي وفكرة سبق الاصرار ، المجلة الجنائية القومية ، يوليو 1965 .
50 ـ جرامتيكا : المبادىء الأساسية لفكرة الدفاع الاجتماعي ، مجموعة أعمال الحلقة العربية الأولى للدفاع الاجتماعي ، 1966 .
51 ـ حسن صادق المرصفاوي : المسئولية الجنائية في التشريعات العربية ، 1974 .
52 ـ حسن صادق المرصفاوي : مبادىء علم الاجرام ، ترجمة عن سذرلاند ، 1968 .
53 ـ حسين النوري : عوارض الأهلية ، 1953 .
54 ـ رمسيس بهنام : النظرية العامة للقانون الجنائي ، 1968 .
55 ـ رؤوف عبيد : التسيير والتخيير ، 1971 .
56 ـ زكي نجيب محمود : الجبر الذاتي ، 1973 .
57 ـ زكريا ابراهيم : مشكلة الحرية ، 1971 .
58 ـ سمير الجنزوري : الأسس العامة لقانون العقوبات ، 1973 .
59 ـ عبد الأحد جمال الدين : دروس في المبادىء الرئيسية للقانون الجنائي ، 1975 .
60 ـ عبد المنعم العوضي : مقدمة في أصول الدراسة العلمية للاجرام ، 1978 .
61 ـ عبد الوهاب حومد : شرح قانون الجزاء الكويتي ، 1973 .
62 ـ عبد المهيمن بكر : القصد الجنائي ، 1959 .
63 ـ عبد الفتاح الصيفي : الجزاء الجنائي ، بيروت ، 1972 .
64 ـ علي راشد : القانون الجنائي ، 1974 .
65 ـ علي راشد : القانون الجنائي ، 1974 .
66 ـ عوض محمد عوض : قانون العقوبات ، القسم العام ، 1980 .
67 ـ عوض محمد عوض : قانون العقوبات ، القسم الخاص ، 1966 .
68 ـ مأمون سلامة : قانون العقوبات ، 1971 .
69 ـ مأمون سلامة : أصول علم الاجرام ، 1967 .
70 ـ محمد مصطفى القللي : في المسئولية الجنائية ، 1948 .

71 ـ محمد عارف : الجريمة والمجتمع ، 1975 .
72 ـ محمد الفاضل : الجريمة السياسية وضوابطها ، 1961 .
73 ـ محمد فتحي : علم النفس الجنائي ، 1972 .
74 ـ شرح قانون العقوبات ، 1964 .
75 ـ محمود نجيب حسني : المجرمون الشواذ ، 1964 .
76 ـ محمود نجيب حسني : علم العقاب ، 1973 .
77 ـ محمود نجيب حسني : شرح قانون العقوبات ، 1977 .
78 ـ محجوب ثابت : في المسئولية الجنائية ، مجلة القانون والاقتصاد ، يناير — 1944
79 ـ فوزية عبد الستار : مبادىء علم الاجرام والعقاب ، 1978 .
80 ـ كلود برنار : المدخل إلى الطب التجريبي ، ترجمة يوسف مراد ، 1944 .
81 ـ كمال دسوقي : علم النفس العقابي ، 1961 .
82 ـ كلوبه : المدخل إلى الفلسفة ، ترجمة أبو العلا عفيفي ، 1942 .
83 ـ يسرا نور علي ، آمال عثمان : علم الاجرام والعقاب ، 1978 .
84 ـ **Donnedieu de Wabres** : Traité de droit Criminal et de Législation Pénale Comparé Paris, 1947 .
85 ـ **Donnedieu de Wabres** : Traité de science penitantaire .
86 ـ **Garraud** : Precis de droit Criminal 1918 .
87 ـ **Marc Ancel** : La defence Social nouvelle . Paris, 1956 .
88 ـ **Saleilles** : L'individualisation de la peine, 1927 .
89 ـ **Bouzat et Jean Pinatel**, Traité de droit Pénal et de criminoligie, I., 1970

ثالثاً : مراجع القسم الثالث :

القرآن والحديث والتفسير :

90 ـ القرآن الكريم .
91 ـ صحيح مسلم ، ط دار الشعب .
92 ـ التاج الجامع للأصول : ط دار إحياء التراث العربي ، بيروت .
93 ـ أبو بكر العربي : أحكام القرآن ، تحقيق علي محمد البجاوي ، بيروت ، بدون تاريخ .
94 ـ ابن الجوزي : زاد المسير في علم التفسير ، بيروت ، 1964 .
95 ـ الألوسي : روح المعاني ، بيروت ، دار إحياء التراث العربي ، بدون تاريخ .
96 ـ القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ، بيروت ، 1964 .

97 ـ الشوكاني : فتح القدير ، بيروت ، 1349 هـ .
98 ـ سيد قطب : في ظلال القرآن ، 1975 .

الفقه والأصول :

99 ـ الطحاوي : مختصر الطحاوي ، تحقيق أبو الوفا الأفغاني ، 1363 هـ .
100 ـ السرخسي : أصول السرخسي ، بيروت ، 1392 .
101 ـ الكاساني : بدائع الصنائع ، طـ زكريا علي يوسف ، بدون تاريخ .
102 ـ ابن نجيم : فتح الغفار لشرح المنار ، 1356 هـ .
103 ـ القرافي : شرح تنقيح الفصول ، تحقيق طه عبد الرؤوف ، 1973 .
104 ـ الشاطبي : الاعتصام ، بدون تاريخ .
105 ـ الموافقات : طـ محمد عبد الله دراز .
106 ـ ابن رشد : بداية المجتهد ، 1952 .
107 ـ عرفة الدسوقي : حاشية على الشرح الكبير للدردير ، 1309 هـ .
108 ـ الشافعي : الأم ، طـ الهيئة العامة للكتاب ، 1966 .
109 ـ الشيرازي : المهذب ، طـ محمد نجيب المطيعي .
110 ـ السيوطي : الأشباه والنظائر ، طـ 1959 .
111 ـ الغزالي : المستصفى ، طـ 1970 .
112 ـ الغزالي : الأربعين في أصول الدين ، طـ بدون تاريخ .
113 ـ الغزالي : المنخول ، طـ محمد حسن هيتو .
114 ـ الآمدي : الأحكام في أصول الأحكام ، 1968 .
115 ـ الجويني : البرهان في أصول الفقه ، تحقيق عبد اللطيف الديب ، الدوحة ، 1980 .
116 ـ ابن قدامة : المغني ، طـ محمد خليل هراس .
117 ـ ابن قدامة : روضة الناظر وجنة الناظر ، 1931 هـ .
118 ـ ابن تيمية : مجموعة الرسائل ، 1349 هـ .
119 ـ ابن بدران الدمشقي : المدخل إلى مذهب الامام أحمد بن حنبل ، بدون تاريخ .
120 ـ أبو يعلى الفراء : العمدة في أصول الفقه ، تحقيق أحمد الفاركي ، بيروت ، 1956 .
121 ـ ابن اللحام : القواعد الفقهية ، تحيق محمد حامد الفقي ، طـ 1956 .
122 ـ ابن حزم : المحلى ، طـ محمد خليل هراس .
123 ـ الشوكاني : ارشاد الفحول ، 1967 .

124 ـ **الطوسي** : النهاية ، بيروت ، 1970 .
125 ـ **الحلي** : المختصر النافع ، طـ 1959 .
126 ـ **محمد أطفيش** : شرح النيل وشفي العليل ، تحقيق نور الدين شريبه ، 1969 .

الطبقات :

127 ـ **ابن النديم** : الفهرست ، طـ بيروت ، بدون تاريخ .
128 ـ **أبو عبد الرحمن السلمي** : طبقات الصوفية ، تحقيق نور الدين شريبه 1969 .

في الفلسفة والتصوف :

129 ـ **ابن رشد** : مناهج الأدلة في عقائد الله ، تحقيق محمود قاسم ، 1956 .
130 ـ **الأشعري** : اللمع ، تحقيق حمودة غرابة ، طـ 1965 .
131 ـ **الأشعري** : مقالات الاسلاميين ، تحقيق محي الدين عبد الحميد 1966 .
132 ـ **البغدادي** : الفرق بين الفرق ، بيروت ، 1977 .
133 ـ **الكندي** : رسائل الكندي الفلسفية ، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة ، 1945 .
134 ـ **الكلاباذي** : التعرف على مذاهب أهل التصوف ، تحقيق عبد الحليم محمود ، طـ 1965 .
135 ـ **القاضي عبد الجبار** : المحيط بالتكليف ، تحقيق عمر عزمي ، طـ 1965 .
136 ـ **الشهرستاني** : الملل والنحل ، تحقيق محمد سيد الكيلاني ، طـ 1967 .

مراجع اسلامية معاصرة :

138 ـ **ابراهيم بيومي مذكور** : في الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه ، طـ 1976 .
139 ـ **أبو الوفا التفتازاني** : علم الكلام ومدارسه ، طـ 1978 .
140 ـ **أحمد محمود صبحي** : الفلسفة الأخلاقية في الفقه الاسلامي ، 1969 .
141 ـ **علي سامي النشار** : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، 3 أجزاء ، طـ 1980، 1965 .
142 ـ **عثمان أمين** : رائد الفكر المصري ، 1975 .
143 ـ **محمد علي أبو ريان** : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، 1966 .
144 ـ **محمد عبد الله دراز** : دستور الأخلاق في القرآن الكريم ، ترجمة عبد الصبور شاهين ، بيروت ، 1973 .
145 ـ **محمد عبده** : رسالة التوحيد ، 1963 .
146 ـ **محمد اقبال** : تجديد الفكر الديني ، ترجمة عباس محمود ، 1955 .

147 ـ محمد كمال جعفر : دراسات فلسفية وأخلاقية ، 1977 .
148 ـ محمد كمال جعفر : من التراث الصوفي ، 1974 .
149 ـ محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ، بيروت ، 1972 .
150 ـ محمد الحسين آل كاشف الغطاء : أصل الشيعة وأصولها ، 1958 .
151 ـ محمد أبو زهرة : الجريمة في الفقه الاسلامي ، بدون تاريخ .
152 ـ محمد أبو زهرة : أبو حنيفة حياته وفقهه ، 1955 .
153 ـ محمد سليم العوا : في أصول النظام الجنائي الاسلامي ، 1980 .
154 ـ د. منى أحمد أبو زيد : مفهوم الخير والشر في الفلسفة الاسلامية .
المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر (مجد) 1991
155 ـ علي الخفيف : الضمان في الفقه الاسلامي ، طـ 1973 .

(*)

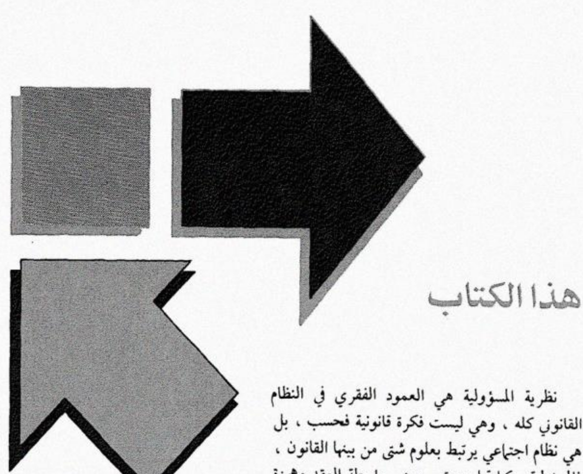
فهرست

القسم الثاني
أساس المسئولية الجنائية في القانون الوضعي

القسم الثالث

أساس المسئولية الجنائية في الشريعة الإسلامية

« Maquette / تصميم الغلاف : «ماكيت



هذا الكتاب

نظرية المسؤولية هي العمود الفقري في النظام القانوني كله ، وهي ليست فكرة قانونية فحسب ، بل هي نظام اجتماعي يرتبط بعلوم شتى من بينها القانون ، فالمسئولية ـ كما قيل بحق ـ « هي واسطة العقد وهمزة الوصل بين القانون والعلوم الاجتماعية الأخرى وتعتبر بهذه الصفة ـ الممر الذي تعبر من خلاله المذاهب الفلسفية والاجتماعية الى القانون الجنائي بنوع خاص . فالمسئولية الجنائية وان كانت مسألة ينظمها القانون سواء كان مكتوباً أو غير مكتوب ، ويضع شروطاً معينة لقيامها وتحديد حالات امتناعها ، إلا أن هذه الشروط تعد ثمرة الاساس الفلسفي والاجتماعي الذي تقوم علي المسئولية » .

وأساس المسئولية يرتبط ارتباطاً مباشراً ولازماً بمشكلة الحرية ، وبدور الإرادة الانسانية في صنع القرار الصادر عن كل فرد ، والدراسة هنا فلسفية بالدرجة الأولى لأنها تتعلق بالجبر والاختيار وهما من أمهات الأفكار الفلسفية ومن أكثرها إثارة للمتاعب .



المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع